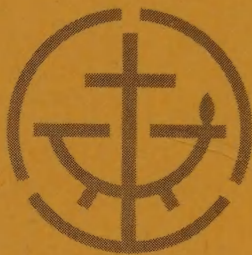


School of Theology at Claremont



1001 1318529



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

Ernst Strumpf

1881

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Achter Band.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1851.

CLR

B
2970
A2
1846
v. 8-9

Vorlesungen

85-6

über das

Wesen der Religion.

Nebst Zusätzen und Anmerkungen.

Von

Ludwig Feuerbach.



Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1851.

Vorwort.

Die Vorlesungen, die ich hier dem Drucke übergebe, wurden vom 1. December des Jahres 1848 an bis zum 2. März 1849 in der Stadt — nicht an der Universität — Heidelberg auf Veranlassung dortiger Studenten, jedoch vor einem gemischten Publikum gehalten.

Ich reihe sie meinen „sämmtlichen Werken“ als den achten Band an, weil der Schluß mit dem Wesen des Christenthums ein sinnloser, dem Plan, der Idee, die meiner Gesamtausgabe zu Grunde liegt, durchaus widersprechender wäre. Dieser zufolge habe ich das Wesen des Christenthums zu meiner ersten, d. h. frühesten Schrift gemacht, und daher absichtlich die Gesamtausgabe mit den „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums“ begonnen. Da nun aber dasselbe doch auch in die Gesamtausgabe mit aufgenommen werden mußte, so erscheint es jetzt dem Druck nach als mein letztes Werk, mein letzter Wille und Gedanke. Dieser trügerische Schein muß daher aufgehoben, das Christenthum auf den Platz zurückgedrängt werden, der ihm in Wahrheit gebührt. Dies geschieht aber durch diese Vorlesungen,

136197

Withdrawn from Crerar Library

welche sich an die „Ergänzungen“ des ersten Bandes anschließen — die im „Wesen der Religion“ in aller Kürze ausgesprochenen Gedanken ausführen, entwickeln, erläutern.

Da ich bekanntlich kein Christ bin, folglich nicht zu den Wiederfäuern gehöre, denn „ein Christ, sagt Luther, fäuet wiederum, wie die Schafe thun“, so habe ich zwar diese Vorlesungen im Ganzen so drucken lassen, wie sie gehalten worden sind, aber sie doch mit neuen Beweisen, Entwicklungen und Bemerkungen austaffirt und, so viel als möglich, Alles ausgemerzt, was mir als bloße Wiederfäuerung erschien, so selbst eine ganze Vorlesung, die sich auf meine „Grundsätze der Philosophie“ bezog. Gleichwohl habe ich die ersten Vorlesungen, welche nichts enthalten, was sich nicht, wenn auch nur zerstreut und mit andern Worten, in meinen Schriften gedruckt findet, stehen lassen, aber nur in der Voraussetzung, daß diese Vorlesungen auch in Hände kommen, in denen sich nicht meine übrigen, am wenigsten meine philosophischen Schriften befinden.

Daß diese Vorlesungen erst jetzt erscheinen, wird nicht befremden. Was ist jetzt zeitgemäßer als eine Erinnerung an das Jahr 1848? Bei dieser Erinnerung muß ich jedoch zugleich bemerken, daß diese Vorlesungen meine einzigen öffentlichen Thätigkeitsäußerungen in der sogenannten Revolutionszeit gewesen sind. An allen, sowohl politischen als unpolitischen Bewegungen und Verhandlungen jener Zeit, welchen ich beizwohnte, betheiligte ich mich nur als kritischer Zuschauer und Zuhörer, und zwar aus dem einfachen Grund, weil ich an erfolg- und folglich kopflosen Unternehmungen keinen thätigen Antheil nehmen kann, ich aber schon am Anfang aller jener Bewegungen und Verhandlungen

ihren Ausgang voraus sah oder doch voraus empfand. Ein bekannter Franzose hat unlängst die Frage an mich gestellt: warum denn ich mich nicht an der revolutionären Bewegung von 1848 theilhaftig hätte? Ich antwortete: Herr Taillandier! wenn wieder eine Revolution ausbricht und ich an ihr thätigen Antheil nehme, dann können Sie zum Entsetzen Ihrer gottesgläubigen Seele gewiß sein, daß diese Revolution eine siegreiche, daß der jüngste Tag der Monarchie und Hierarchie gekommen ist. Leider werde ich diese Revolution nicht erleben. Aber gleichwohl nehme ich thätigen Antheil an einer großen und siegreichen Revolution, einer Revolution aber, deren wahre Wirkungen und Resultate sich erst im Laufe von Jahrhunderten entfalten; denn wissen Sie, Herr Taillandier! nach meiner Lehre, welche keine Götter und folglich auch keine Wunder auf dem Gebiete der Politik kennt, nach meiner Lehre, von der Sie aber so viel wie gar Nichts wissen und verstehen, ob Sie sich gleich anmaßen, mich zu beurtheilen, statt zu studiren, sind Raum und Zeit die Grundbedingungen alles Seins und Wesens, alles Denkens und Handelns, alles Gedeihens und Gelingens. Nicht weil es dem Parlament an Gottesglauben fehlte, wie man lächerlicher Weise in der bayerischen Reichsrathskammer behauptet hat — die Meisten wenigstens waren Gottesgläubige, und der liebe Gott richtet sich doch auch nach der Majorität — sondern weil es keinen Orts- und Zeitsinn hatte, deswegen nahm es ein so schmähhches, so resultatloses Ende.

Die Märzrevolution war überhaupt noch ein, wenn auch illegitimes, Kind des christlichen Glaubens. Die Constitutionellen glaubten, daß der Herr nur zu sprechen brauche: es sei Freiheit! es sei Recht! so ist auch schon Recht und Freiheit; und die Republikaner

glaubten, daß man eine Republik nur zu wollen brauche, um sie auch schon ins Leben zu rufen; glaubten also an die Schöpfung scilicet einer Republik aus Nichts. Jene versetzten die christlichen Wortwunder, diese die christlichen Thatwunder auf das Gebiet der Politik. Nun wissen Sie aber doch, Herr Taillandier! wenigstens so viel von mir, daß ich ein absolut Ungläubiger bin. Wie können Sie also meinen Geist mit dem Geiste des Parlaments, mein Wesen mit dem Wesen der Märzrevolution in Verbindung bringen?

Bruckberg, 1. Januar 1851.

Ludwig Feuerbach.

Erste Vorlesung.

Indem ich hiermit meine Vorlesungen über „das Wesen der Religion“ eröffne, muß ich vor Allem bekennen, daß es nur der Ruf, der ausdrückliche Wunsch eines Theils der hier studirenden Jugend ist, der mich, und zwar nach langem Widerstreben, zu diesem Schritt bestimmt hat.

Wir leben in einer Zeit, wo es nicht, wie einst in Athen, nöthig ist, ein Gesetz zu geben, daß Jeder bei einem Aufstande Partei nehmen müsse, wo Jeder, auch der in seiner Einbildung Unparteiischste, selbst wider Wissen und Willen ein, wenn gleich nur theoretischer Parteimann ist, in einer Zeit, wo das politische Interesse alle andern Interessen verschlingt, die politischen Ereignisse uns in einer fortwährenden Spannung und Aufregung erhalten, in einer Zeit, wo es sogar Pflicht ist, — namentlich für uns unpolitische Deutsche — Alles über der Politik zu vergessen; denn wie der Einzelne nichts erreicht und leistet, wenn er nicht die Kraft hat, das, worin er etwas leisten will, eine Zeit lang ausschließlich zu betreiben, so muß auch die Menschheit zu gewissen Zeiten über einer Aufgabe alle anderen, über einer Thätigkeit alle anderen vergessen, wenn sie etwas Tüchtiges, Vollendetes zu Stande bringen will. Die Religion, der Gegenstand dieser Vorlesungen, hängt nun allerdings mit der Politik aufs Innigste zusammen; aber unser hauptsächlichstes Interesse ist gegenwärtig nicht die theoretische, sondern

praktische Politik. Wir wollen uns unmittelbar, handelnd an der Politik theilnehmen; es fehlt uns die Ruhe, der Sinn, die Lust zum Lesen und Schreiben, zum Lehren und Lernen. Wir haben uns lange genug mit der Rede und Schrift beschäftigt und befriedigt; wir verlangen, daß endlich das Wort Fleisch, der Geist Materie werde; wir haben ebenso wie den philosophischen, den politischen Idealismus satt; wir wollen jetzt politische Materialisten sein. Zu diesem allgemeinen, in der Zeit liegenden Grund meines Widerstrebens gegen das Dociren gesellen sich nun aber noch andere persönliche Gründe. Ich bin, von meiner theoretischen Seite betrachtet, von Natur weniger zum Lehrer, als zum Denker, zum Forscher bestimmt. Der Lehrer ermüdet nicht und darf nicht ermüden Etwas tausendmal zu sagen, mir aber genügt es, Etwas nur einmal gesagt zu haben, wenn ich wenigstens das Bewußtsein habe, es recht gesagt zu haben. Mich interessiert und fesselt ein Gegenstand nur so lange, als er mir noch Schwierigkeiten macht, als ich noch nicht mit ihm im Reinen bin, als ich mit ihm gleichsam noch zu kämpfen habe; habe ich ihn aber überwunden, so eile ich zu einem andern, einem neuen Gegenstand; denn mein Sinn ist nicht auf ein bestimmtes Fach, einen bestimmten Gegenstand eingeschränkt; er interessiert sich für alles Menschliche. Allerdings bin ich nichts weniger, als ein wissenschaftlicher Geizhals oder Egoist, der nur für sich sammelt und sorgt; nein! was ich für mich thue und denke, muß ich auch für Andere denken und thun. Allein ich habe doch nur das Bedürfnis so lange Andere über Etwas zu belehren, als ich in ihrer Belehrung zugleich mich selbst belehre. Mit dem Gegenstand dieser Vorlesungen, der Religion, bin ich aber längst im Reinen, ich habe ihn in meinen Schriften nach allen seinen wesentlichsten oder wenigstens schwierigsten Seiten erschöpft. Ich bin ferner weder eine schreib- noch redselige Natur. Ich kann eigentlich nur reden und schreiben, wenn der Gegenstand mich in Affect, in Begeisterung versetzt. Aber der Affect, die Begeisterung hängt nicht vom Willen ab, und richtet sich nicht nach der Uhr, stellt sich nicht zu be-

stimmten, festgesetzten Tagen und Stunden ein. Ich kann überhaupt nur darüber reden und schreiben, worüber es mir der Mühe werth scheint zu reden und zu schreiben. Des Redens und Schreibens werth ist mir aber nur das, was entweder sich nicht von selbst versteht, oder nicht schon von Andern erschöpft ist. Ich greife daher von einem Gegenstande, selbst in der Schrift, immer nur das auf, worüber sich Nichts, wenigstens nichts mich Befriedigendes, Erschöpfendes in anderen Büchern findet, das Uebrige lasse ich bei Seite liegen. Mein Geist ist daher allerdings ein aphoristischer, wie mir meine Kritiker vorwerfen, aber ein aphoristischer in ganz anderem Sinne, und aus ganz anderen Gründen, als sie meinen: ein aphoristischer Geist, weil ein kritischer, d. h. das Wesen vom Schein, das Nothwendige vom Ueberflüssigen unterscheidender Geist. Ich habe endlich viele Jahre, zwölf volle Jahre, in ländlicher Einsamkeit verlebt, beschäftigt einzig mit Studien und schriftstellerischen Arbeiten, und habe darüber die Gabe der Rede, des mündlichen Vortrags verloren, oder doch auszubilden verabsäumt, denn ich habe nicht daran gedacht, daß ich je wieder, — ich sage wieder, denn ich hatte allerdings in früheren Jahren Vorlesungen an einer bayerischen Universität gehalten —, am allerwenigsten in einer Universitätsstadt das mündliche Wort als Organ meiner Wirksamkeit ergreifen würde. Die Zeit, in der ich der akademischen Laufbahn in meinem Geiste für immer Adieu sagte und auf dem Lande lebte, war eine so schrecklich traurige und düstere Zeit, daß ein solcher Gedanke nimmer in mir aufkommen konnte. Es war dies jene Zeit, wo alle öffentlichen Verhältnisse so vergiftet und verpestet waren, daß man seine geistige Freiheit und Gesundheit nur dadurch wahren konnte, daß man auf jeden Staatsdienst, auf jede öffentliche Rolle, selbst die eines Privatdocenten verzichtete, wo alle Beförderungen zum Staatsdienst, alle obrigkeitliche Erlaubniß, selbst die *Venia docendi* nur der Preis des politischen Servilismus und religiösen Obscurantismus war, wo nur das schriftliche wissenschaftliche Wort frei war; aber auch nur frei in einem höchst beschränkten Maß und nur

frei, nicht aus Achtung vor der Wissenschaft, sondern vielmehr nur aus Geringschätzung wegen ihrer sei's nun wirklichen oder vermeintlichen Einflußlosigkeit und Gleichgültigkeit für das öffentliche Leben. Was war also in dieser Zeit zu thun, zumal wenn man sich bewußt war, dem herrschenden Regierungssystem entgegengekehrte Gedanken und Gesinnungen zu hegen, als daß man in die Einsamkeit sich zurückzog und des schriftlichen Wortes bediente, als des einzigen Mittels, wodurch man sich, freilich auch mit Resignation und Selbstbeherrschung, der Imperitinentz der despotischen Staatsgewalt entziehen konnte. Es war übrigens keineswegs nur politischer Abscheu, der mich in die Einsamkeit verbannte und zum schriftlichen Wort verdamnte. Wie ich mit dem politischen Regierungssysteme der Zeit in fortwährender innerlicher Opposition lebte, so war ich auch mit den geistigen Regierungssystemen, d. h. den philosophischen und religiösen Lehrsystemen zerfallen. Um aber über die Gegenstände und Ursachen dieses Zwiespalts mit mir ins Reine und Klare zu kommen, dazu bedurfte ich anhaltender, allseitig ungestörter Muße. Wo findet man aber diese mehr, als auf dem Lande, wo man von allen bewußten und unbewußten Abhängigkeiten, Rücksichten, Eitelkeiten, Zerstreuungen, Intriguen und Klatschereien des Städtelebens befreit, nur auf sich selbst verwiesen ist? Wer glaubt, was Andere glauben, lehrt und denkt, was Andere denken und lehren, kurz wer in sei es nun wissenschaftlich oder religiös gläubiger Gemeinschaft mit Andern lebt, der braucht sich nicht von ihnen auch leiblich zu trennen, der hat nicht das Bedürfniß der Einsamkeit, wohl aber der, der seinen eigenen Weg geht, oder gar mit der gesammten gottesgläubigen Welt bricht und nun diesen Bruch rechtfertigen und begründen will. Dazu gehört freie Zeit und freier Raum. Unkenntniß der menschlichen Natur ist es, wenn man glaubt, daß man an jedem Orte, in jeder Umgebung, in jedem Verhältniß und Stande frei denken und forschen könne, daß dazu nichts weiter erfordert werde, als der eigene Wille des Menschen. Nein! zum wahrhaft freien, rücksichtslosen, extraordinären Denken, soll dieses we-

nigstens ein fruchtbares, entscheidendes Denken sein, wird auch ein extraordinäres, freies, rücksichtsloses Leben erfordert. Und wer geistig auf den Grund der menschlichen Dinge kommen will, der muß auch sinnlich, körperlich auf den Grund derselben sich stellen. Dieser Grund ist aber die Natur. Nur im unmittelbaren Verkehr mit der Natur genest der Mensch, legt er alle überspannten, alle über- oder widernatürlichen Vorstellungen und Einbildungen ab.

Aber eben, wer Jahre lang in der Einsamkeit lebt, wenn auch nicht in der abstracten Einsamkeit eines christlichen Anachoreten oder Mönchs, sondern in einer humanen Einsamkeit, und nur durch die Schrift mit der Welt in Correspondenz steht, der verliert die Lust und Gabe der Rede; denn es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen dem mündlichen und schriftlichen Wort. Das mündliche bezieht sich auf ein bestimmtes, gegenwärtiges, wirkliches Publikum, das schriftliche aber auf ein unbestimmtes, abwesendes, für den Schriftsteller nur in der Vorstellung existirendes Publikum; das Wort hat zu seinem Gegenstand Menschen, die Schrift Geister, denn die Menschen, für die ich schreibe, sind ja für mich nur im Geiste, in der Vorstellung existirende Wesen. Die Schrift ermangelt daher aller der Reize, Freiheiten, und so zu sagen geselligen Tugenden, die dem mündlichen Wort zukommen; sie gewöhnt den Menschen an strenges Denken, gewöhnt ihn nichts zu sagen, was sich nicht vor der Kritik rechtfertigen läßt; aber macht ihn eben dadurch auch wortfarg, rigoros, bedenklich in der Wahl seiner Worte, unfähig, sich mit Leichtigkeit auszudrücken. Ich mache Sie, meine Herren, hierauf aufmerksam, hierauf, daß ich den schönsten Theil meines Lebens nicht auf dem Katheder, sondern auf dem Lande, nicht in der Universitätsaula, sondern im Tempel der Natur, nicht in Salons und Audienz-zimmern, sondern in der Einsamkeit meiner Studirstube zugebracht habe, damit Sie nicht mit Erwartungen an meine Vorlesungen kommen, in denen Sie sich getäuscht finden, nicht einen beredten, glänzenden Vortrag von mir erwarten.

Da die Schrift bisher allein das Organ meiner öffentlichen Wirksamkeit war, da ich ihr die schönsten Stunden und besten Kräfte meines Lebens geopfert, da ich in ihr allein meinen Geist bethätigt habe, ihr allein meinen Namen und Ruf verdanke, so ist es wohl natürlich, daß ich meine Schriften auch zur Grundlage und Richtschnur dieser Vorlesungen mache, meinen Schriften die Rolle des Textes, meinem Munde die des Commentators gebe, es zur Aufgabe meiner Vorlesungen also mache, auszuführen, zu erläutern, zu beweisen, was ich in meinen Schriften ausgesprochen. Ich halte dies für um so geeigneter, als ich in meinen Schriften mit der größten Kürze und Schärfe mich auszusprechen gewohnt bin, nur auf das Wesentlichste und Nothwendigste mich beschränke, alle langweiligen Vermittlungen übergehe, alle selbstverständlichen Zwischen- und Folgesätze dem eigenen Verstande des Lesers überlasse, eben dadurch aber mich den größten Mißverständnissen aussetze, wie die Kritiker meiner Schriften satksam beweisen. Ehe ich aber die Schriften nenne, die ich zum Text dieser Vorlesungen nehme, halte ich es für zweckmäßig, zunächst eine kurze Uebersicht über meine sämtlichen literarischen Arbeiten zu geben. Meine Schriften lassen sich unterscheiden in solche, welche die Philosophie überhaupt, und solche, welche insbesondere die Religion oder Religionsphilosophie zum Gegenstande haben. Zu jenen gehören: meine Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza; mein Leibniz; mein P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit; meine philosophischen Kritiken und Grundsätze. Zu den andern gehören: meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, das Wesen des Christenthums, endlich die Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Ungeachtet dieses Unterschieds meiner Schriften, haben aber alle streng genommen nur Einen Zweck, Einen Willen und Gedanken, Ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt. Ich gehöre zu den Menschen, welche eine fruchtbare Einseitigkeit bei weitem einer unfruchtbaren, nichtsnutzigen Vielseitigkeit

und Vielschreiberei vorziehen, zu den Menschen, welche ihr ganzes Leben hindurch nur einen Zweck im Auge haben, und auf diesen Alles concentriren, welche zwar sehr viel und sehr Vieles studiren und immerfort lernen, aber nur Eines lehren, nur über Eines schreiben, in der Uezeugung, daß nur diese Einheit die nothwendige Bedingung ist, Etwas zu erschöpfen und in der Welt durchzusetzen. Demgemäß habe ich denn auch in allen meinen Schriften nie die Beziehung auf die Religion und Theologie außer Acht gelassen, stets den Hauptgegenstand meines Denkens und Lebens, freilich je nach der Verschiedenheit der Jahre und des Standpunkts verschieden, behandelt. Bemerken muß ich jedoch, daß ich in der ersten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie, keineswegs aus politischer Rücksicht, sondern aus jugendlicher Caprice und Antipathie, alle unmittelbaren Beziehungen auf die Theologie im Druck ausgelassen, daß ich aber in der zweiten, in meine gesammelten Schriften aufgenommenen Ausgabe, diese Lücken, jedoch nicht von meinem frühern, sondern jetzigen Standpunkt aus, ausgefüllt habe. Der erste Name, der nun hier in Beziehung auf die Religion und Theologie zur Sprache kommt, ist Bacon von Verulam, der Vater der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, wie er nicht ohne Grund von Vielen genannt wird. Er gilt Vielen für das Muster eines frommen, christlichen Naturforschers, weil er feierlich bekannte, die profane Kritik, die er auf dem Gebiete der Naturwissenschaft geltend machte, nicht auf das Gebiet der Religion und Theologie anwenden zu wollen, nur in menschlichen Dingen ein Ungläubiger, in göttlichen aber ein unbedingt, ein unterthänigst Gläubiger zu sein. Von ihm stammt der berühmte Satz: „die oberflächliche Philosophie führt von Gott ab, die tiefere Philosophie zu Gott zurück“, ein Satz, der, wie so viele andere Sätze vergangener Denker, einst allerdings eine Wahrheit war, aber jetzt keine mehr ist, obwohl er von unseren Historikern, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart keinen Unterschied machen, auch jetzt noch geltend gemacht wird. Ich zeigte nun aber in meiner Darstellung, daß Bacon die Principien, die

er im Glauben, in der Theologie bekenne, in der Physik verneine, daß die alte Weise die Natur zu betrachten, die Teleologie (d. h. die Lehre von den Absichten oder Zwecken in der Natur) eine nothwendige Folge des christlichen Idealismus sei, welcher die Natur aus einem mit Absicht und Bewußtsein wirkenden Wesen ableitet, daß er die christliche Religion aus ihrer alten weltumfassenden Stellung, die sie bei den wahrhaft Gläubigen im Mittelalter eingenommen, verdrängt, daß er nur als Privatmann, nicht aber als Physiker, als Philosoph, als geschichtlich wirkende Person sein religiöses Prinzip bethätigt habe, es also ganz falsch sei, Bacon als christlich religiösen Naturforscher zur Devise zu machen. Der zweite für die Religionsphilosophie interessante Mann ist Bacon's jüngerer Zeitgenosse und Freund, Hobbes, hauptsächlich wegen seiner politischen Ansichten berühmt. Er ist unter den modernen Philosophen derjenige, auf den man das Schreckenswort: Atheist zuerst angewendet hat. Die gelehrten Herren haben übrigens im vorigen Jahrhundert darüber gestritten, ob er wirklich Atheist sei. Ich habe aber den Streit so geschlichtet, daß ich ihn eben so sehr für einen Theisten, als Atheisten erkläre, indem er allerdings, wie überhaupt die moderne Welt, einen Gott statuirt, aber dieser Hobbes'sche Gott so viel wie keiner sei, indem alle Wirklichkeit bei ihm die Körperlichkeit, die Gottheit also, da er keine körperlichen Prädicate derselben angeben könne, seinem philosophischen Prinzip nach nur ein Wort, aber kein Wesen sei. Die dritte bedeutende Person, die aber in religiöser Beziehung keine wesentliche Verschiedenheit darbietet, ist Cartesius. Sein Verhältniß zur Religion und Theologie habe ich jedoch erst im Leibniz und Bayle behandelt, weil nämlich erst nach der Erscheinung meines ersten Bandes Cartesius als das Muster eines religiösen und zwar katholisch religiösen Philosophen proclamirt wurde. Ich aber zeigte auch von ihm, daß Cartesius der Philosoph und Cartesius der Gläubige zwei ganz sich widersprechende Personen sind. Die für die Religionsphilosophie bedeutendsten, originellsten Erscheinungen, die ich im ersten Bande behandelt habe, sind Jacob Böhme

und Spinoza, beide dadurch unterschieden von den genannten Philosophen, daß sie uns nicht nur den Widerspruch des Glaubens und der Vernunft darstellen, sondern beide ein selbstständiges religionsphilosophisches Prinzip aufstellen. Der erste, Jacob Böhme, ist der Abgott der philosophirenden Theologen oder Theisten, der andere, Spinoza, der Abgott der theologischen Philosophen oder Pantheisten. Den Ersteren haben seine Verehrer in neuester Zeit als das probateste Heilmittel gegen das Gift meiner Lehre, die eben der Inhalt dieser meiner Vorlesungen sein wird, angepriesen. Ich habe aber Jacob Böhme erst neuerdings wieder bei meiner zweiten Auflage zum Object des gründlichsten Studiums gemacht. Mein abermaliges Studium hat mich jedoch zu keinem anderen Resultate geführt, als dem schon früher ausgesprochenen, nämlich daß das Geheimniß seiner Theosophie einerseits eine mystische Naturphilosophie, andererseits eine mystische Psychologie ist; daß also in ihm geschweige eine Widerlegung, vielmehr eine Bestätigung meiner Anschauung, wornach sich die gesammte Theologie in Natur- und Menschenlehre zerlegt, zu finden ist. Den Schluß in meinem ersten Bande bildet Spinoza. Er ist der Einzige unter den neuern Philosophen, der die ersten Elemente zu einer Kritik und Erkenntniß der Religion und Theologie gegeben hat; der Erste, der in positiven Gegensatz mit der Theologie trat; der Erste, der es auf eine classische Weise ausgesprochen, daß die Welt nicht als eine Wirkung oder ein Werk eines persönlichen nach Absichten und Zwecken wirkenden Wesens angesehen werden könne; der Erste, der die Natur in ihrer universellen, religionsphilosophischen Bedeutung geltend machte. Ihm habe ich daher meine Bewunderung und Verehrung mit Freuden dargebracht; nur habe ich das an ihm getabelt, daß er das nicht nach Zwecken, nicht mit Willen und Bewußtsein wirkende Wesen, noch befangen in den alten theologischen Vorstellungen, als das vollkommenste, als das göttliche Wesen bestimmte und daher sich den Weg zu einer Entwicklung abschchnitt, das bewußte, menschliche Wesen nur als einen

Theil, nur als einen Modus, wie sich Spinoza in seiner Sprache ausdrückt, statt als den Gipfel der Vollendung des bewußtlosen Wesens erfaßte.

Der Antipode Spinoza's ist Leibniz, dem ich einen besonderen Band gewidmet habe. Wenn Spinoza die Ehre gebührt, die Theologie zur Magd der Philosophie gemacht zu haben, so gebührt dagegen dem ersten deutschen Philosophen der neueren Zeit, nämlich Leibniz, die Ehre oder Unehre, die Philosophie wieder unter den Pantoffel der Theologie gebracht zu haben. Dieses that besonders Leibniz in seinem berühmten Werk: die Theodicee. Leibniz schrieb bekanntlich dieses Buch aus Galanterie gegen eine in ihrem Glauben durch Bayle's Zweifel beunruhigte preussische Königin. Aber die eigentliche Dame, für die es Leibniz schrieb, der er den Hof machte, ist die Theologie. Aber gleichwohl machte er es den Theologen nicht recht. Leibniz hielt es überall mit beiden Parteien und eben dadurch befriedigte er keine. Er wollte Niemand beleidigen, Niemand verletzen; seine Philosophie ist eine Philosophie diplomatischer Galanterie. Selbst die Monaden, d. h. die Wesen, aus welchen nach ihm alle in die Sinne fallenden Wesen bestehen, üben keinen physischen Einfluß auf einander aus, damit ja keiner Etwas zu Leid geschehe. Aber wer nicht, wenn auch unabsichtlich, beleidigen und verletzen will, dem fehlt alle Energie, alle Thatkraft; denn man kann keinen Fuß bewegen, ohne Wesen zu zertreten, keinen Tropfen Wasser genießen, ohne Infusorien zu verschlucken. Leibniz ist ein Mittelsmann zwischen der mittelalterlichen und neueren Zeit, er ist, wie ich ihn nannte, der philosophische Tycho de Brahe, aber eben wegen dieser seiner Unentschiedenheit noch heute der Abgott aller unentschiedenen, energie-losen Köpfe. Schon in der ersten, 1837 erschienenen Ausgabe machte ich daher den theologischen Standpunkt Leibniz's, und zugleich auf seine Veranlassung die Theologie überhaupt zu einem Objecte der Kritik. Der Standpunkt, von dem aus ich diese Kritik fällte, war übrigens eigentlich der spinozistische oder abstract philosophische, nämlich der, daß

ich zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt des Menschen strenge unterschied, und jenen der Philosophie, diesen der Theologie und Religion zueignete. Auf dem praktischen Standpunkt, sage ich, bezieht der Mensch die Dinge nur auf sich, auf seinen Nutzen und Vortheil, auf dem theoretischen bezieht er die Dinge auf sich selbst. Nothwendig ist daher, sage ich dort, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Theologie und Philosophie; wer beide vermischt, vermischt wesentlich verschiedene Standpunkte und bringt daher nur eine Mißgeburt zu Stande. Recensenten dieser Schrift haben sich gewaltig aufgehalten über diese Unterscheidung; sie haben aber übersehen, daß schon Spinoza in seinem theologisch politischen Tractat von demselben Standpunkt aus die Theologie und Religion betrachtet und kritisiert hat, ja daß selbst Aristoteles, wenn er anders die Theologie zum Gegenstand seiner Kritik gemacht hätte, sie nicht anders hätte kritisiren können. Uebrigens ist dieser Standpunkt, von dem aus ich damals die Theologie kritisierte, keineswegs der Standpunkt meiner späteren Schriften, keineswegs mein letzter und absoluter, sondern nur ein relativer, historisch bedingter Standpunkt. Ich habe daher in der neuen Ausgabe meiner „Darstellung und Kritik der Philosophie Leibniz's“ die Theodicee und Theologie Leibniz's, eben so wie seine damit zusammenhängende Pneumatologie oder Geisteslehre einer neuen Kritik unterworfen.

Zweite Vorlesung.

Wie Leibniz der Antipode Spinoza's, so ist der Antipode Leibnizens namentlich in theologischer Beziehung der französische Gelehrte und Skeptiker: Pierre Bayle. Das *Audiat et altera pars* — gilt nicht nur in der Jurisprudenz, sondern auch in der Wissenschaft überhaupt. Diesem Spruche gemäß ließ ich daher auf den gläubigen, wenigstens denkgläubigen deutschen Philosophen den ungläubigen oder doch zweifelnden französischen Philosophen in der Reihe meiner Schriften folgen. Uebrigens war die Ursache dieser Schrift keineswegs nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein praktisches Interesse. Wie überhaupt meine Schriften ihre Entstehung dem Gegensatz gegen eine Zeit verdanken, in der man gewaltsam die Menschheit in die Finsterniß vergangener Jahrhunderte zurückscheuchen wollte, so auch mein Bayle. Er erschien zu der Zeit, wo namentlich in Baiern und Rheinpreußen der alte Kampf des Katholicismus und Protestantismus aufs heftigste und häßlichste wieder entbrannt war. Bayle war einer der ersten, ausgezeichnetsten Kämpfer für Aufklärung, Humanität und Toleranz, frei von den Fesseln, ebensowohl des katholischen als protestantischen Glaubens. Durch eine solche Stimme aus der Vergangenheit eine bethörte und erboste Gegenwart zu belehren und zu beschämen, das war der Zweck meines Bayle. Das erste Kapitel handelt vom Katholicismus, als dessen Wesen ich wegen seiner Klöster, wegen seiner Heiligen, wegen seines Priestercolli-

bats u. s. w. im Unterschiede vom Protestantismus den Widerspruch von Fleisch und Geist; das zweite vom Protestantismus, als dessen Wesen ich im Unterschiede vom Katholicismus den Widerspruch von Glauben und Vernunft bezeichnete; das dritte vom Widerspruch der Theologie mit der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt; denn der Theologie, sage ich, sei nur das ihr Heilige wahr, der Philosophie aber nur das Wahre heilig, die Theologie stütze sich auf ein besonderes Prinzip, auf ein besonderes Buch, in dem sie alle, wenigstens dem Menschen nothwendigen und heilsamen Wahrheiten enthalten wähnt; sie sei daher nothwendig engherzig, exclusiv, intolerant, bornirt; die Philosophie, die Wissenschaft aber stütze sich nicht auf ein besonderes Buch, sondern finde die Wahrheit nur im Ganzen der Natur und Geschichte, stütze sich auf die Vernunft, die wesentlich universell, nicht auf den Glauben, der wesentlich particular sei. Das vierte Kapitel handelt von dem Gegensatz oder Widerspruch zwischen der Religion und Moral oder von Bayle's Gedanken über den Atheismus. Bayle behauptet nämlich, daß der Mensch auch ohne Religion moralisch sein könne, weil die meisten Menschen mit und trotz ihrer Religion unmoralisch seien und lebten, daß der Atheismus durchaus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sei, daß der Staat daher recht gut aus Atheisten bestehen könne. Solches sprach schon 1680 Bayle, während noch vor einem Jahre auf dem vereinigten preussischen Landtag sich ein freiherrlicher Abgeordneter nicht schämte zu erklären, daß er allen religiösen Bekenntnissen, nur nicht den Atheisten die Anerkenntniß des Staats und die Befugniß zur Ausübung politischer Rechte gewährt wissen wolle. Das fünfte Kapitel handelt ausdrücklich von der Selbstständigkeit der Moral, ihrer Unabhängigkeit von religiösen Dogmen und Meinungen; was im vierten Kapitel aus Beispielen der Geschichte und des gemeinen Lebens, das wird hier aus der Natur der Sache bewiesen. Das sechste Kapitel handelt von dem Widerspruch der christlichen Dogmen mit der Vernunft, das siebente Kapitel von der Bedeutung des Widerspruchs zwischen

Glauben und Vernunft in Bayle. Bayle lebte nämlich in jener Zeit, wo der Glaube noch eine solche Autorität war, daß der Mensch selbst das, was er seiner Vernunft nach für falsch und absurd erkannte, doch noch glauben zu können sich einbildete oder zu glauben zwang. Das achte Kapitel handelt von Bayle's Bedeutung und Verdienst als Polemiker gegen die religiösen Vorurtheile seiner Zeit; das neunte Kapitel endlich von Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Mit Bayle schließen sich meine historischen Arbeiten. Die spätern, die neuesten Philosophen habe ich nur als Kritiker, nicht als Historiker zum Gegenstande meiner Schriften gemacht. Indem wir an die neueste Philosophie treten, begegnet uns sogleich ein gewaltiger Unterschied zwischen den früheren und spätern Philosophen. Während nämlich die früheren Philosophen Philosophie und Religion ganz von einander trennten, ja geradezu einander entgegensetzten, indem die Religion auf göttlicher Weisheit und Auctorität, die Philosophie nur auf menschlicher beruhe, oder indem, wie Spinoza sich ausdrückt, die Religion nur den Nutzen, die Wohlfahrt des Menschen, die Philosophie aber die Wahrheit bezwecke, so kommen dagegen die neuesten Philosophen mit der Identität der Philosophie und Religion, wenigstens ihrem Inhalte, ihrem Wesen nach. Diese Identität war es nun, gegen welche ich austrat. Schon im Jahre 1830, wo meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit erschienen, rief ich daher einem Dogmatiker aus der Hegel'schen Schule, welcher behauptete, daß nur ein formeller Unterschied zwischen Religion und Philosophie sei, daß die Philosophie nur in den Begriff erhebe, was die Religion in der Form der Vorstellung habe, die Verse zu:

„Wesen ist selber die Form;“ drum tilgst du den Inhalt des Glaubens,
Wenn du die Vorstellung tilgst, seine geeignete Form.

Ich machte daher der Hegel'schen Philosophie den Vorwurf, daß sie das Wesentliche der Religion zum Unwesentlichen, und umgekehrt das Un-

wesentliche zum Wesentlichen mache. Das Wesen der Religion sei gerade eben das, was die Philosophie zur bloßen Form mache.

Eine Schrift, die hier in dieser Beziehung besonders zu nennen, ist eine kleine, im Jahre 1839 erschienene Broschüre: „Ueber Philosophie und Christenthum.“ Ungeachtet aller Vermittelungsversuche, sagte ich hier, sei die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaus- tilgbare, denn diese sei eine Sache des Denkens, der Vernunft, jene aber eine Sache des Gemüths und der Phantasie. Die Religion enthalte aber nicht nur, wie Hegel behaupte, gemüthliche Phantasiebilder specu- lativer Gedanken, sondern vielmehr ein vom Denken unterschiedenes Element und dieses sei nicht die bloße Form, sondern das Wesen der- selben. Dieses Element können wir mit einem Worte Sinnlichkeit nennen, denn auch das Gemüth und die Phantasie wurzeln ja in der Sinnlichkeit. Diejenigen, die sich an dem Worte: Sinnlichkeit stoßen, weil der Sprachgebrauch nur die Begehrlichkeit darunter versteht, bitte ich zu bedenken, daß nicht nur der Bauch, sondern auch der Kopf ein sinnliches Wesen ist. Sinnlichkeit ist bei mir nichts Andres als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existirende Einheit des Ma- teriellen und Geistigen, ist daher bei mir eben so viel als wie Wirklich- keit. Um diesen eben angegebenen Unterschied zwischen der Religion und Philosophie klar und deutlich zu machen, erinnere ich hier nur beispiels- weise an eine Lehre, die diesen Unterschied ganz besonders zeigt. Die alten Philosophen lehrten, zum Theil wenigstens, die Unsterblichkeit, aber nur die Unsterblichkeit des denkenden Theiles in uns, nur die Un- sterblichkeit des Geistes im Unterschiede von der Sinnlichkeit des Men- schen. Einige lehrten sogar ausdrücklich, daß selbst das Gedächtniß, die Erinnerung erlösche und nur das reine Denken, eine freilich in der Wirk- lichkeit gar nicht existirende Abstraction, nach dem Tode übrig bleibe. Diese Unsterblichkeit aber ist eben eine abstracte, abgezogene und darum nicht die religiöse. Das Christenthum verwarf daher diese philosophische Unsterblichkeit und setzte an deren Stelle die Fortdauer des ganzen, wirk-

lichen, leiblichen Menschen; denn nur diese ist eine Fortdauer, in der das Gemüth und die Phantasie Stoff finden, aber bloß deswegen, weil sie eine sinnliche ist. Was aber von dieser Lehre insbesondere gilt, das gilt von der Religion überhaupt. Gott selbst ist ein sinnliches Wesen, ein Gegenstand der Anschauung, der Vision, zwar nicht der körperlichen, aber der geistigen, d. h. der Phantasieanschauung. Wir können daher den Unterschied zwischen der Philosophie und Religion kurzweg darauf reduciren, daß die Religion sinnlich, ästhetisch ist, während die Philosophie etwas Unsinnliches, Abstractes ist. Obgleich ich nun aber schon in meinen frühern Schriften als das Wesen der Religion im Unterschiede von der Philosophie die Sinnlichkeit erkannte, so konnte ich doch die Sinnlichkeit der Religion nicht anerkennen. Erstens, weil sie eine der Wirklichkeit widersprechende, eine nur phantastische und gemüthliche ist. So ist der Leib, um wieder das angeführte Beispiel beizubehalten, welchen die Religion im Gegensatz gegen die philosophische Unsterblichkeit geltend macht, nur ein phantastischer und gemüthlicher Leib, ein „geistiger“ Leib, d. h. ein Leib, der so viel wie kein Leib ist. Die Religion ist daher die Anerkennung, die Bejahung der Sinnlichkeit im Widerspruch mit der Sinnlichkeit. Ich konnte sie aber zweitens auch deswegen nicht anerkennen, weil ich selbst noch in dieser Beziehung auf dem Standpunkt des abstracten Denkers stand, noch nicht die volle Bedeutung der Sinne erfaßt hatte. Ich war mir wenigstens noch nicht entschieden klar hierüber. Zur wahren vollständigen Anerkennung der Sinnlichkeit gelangte ich einerseits durch ein erneutes tieferes Studium der Religion, andererseits durch das sinnliche Studium der Natur, wozu mir mein Landleben die schönste Gelegenheit darbot. Erst in meinen späteren philosophischen und religionsphilosophischen Schriften kämpfe ich daher mit Entschiedenheit eben so wohl gegen die abstracte Unmenschlichkeit der Philosophie, als gegen die phantastische, illusorische Menschlichkeit der Religion. Erst in ihnen setze ich mit vollem Bewußtsein an die Stelle des abgezogenen, nur gedachten Wesens der Welt, welches man

Gott nennt, das wirkliche Welt- oder Naturwesen, an die Stelle des vom Menschen abgezogenen, der Sinne beraubten Vernunftwesens der Philosophie den vernunftbegabten wirklichen, sinnlichen Menschen. Unter meinen religionsphilosophischen Schriften geben die beste Uebersicht über meine geistige Laufbahn, meine Entwicklung und deren Resultate meine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, indem ich diesen Gegenstand dreimal, 1830, wo ich eben mit diesen Gedanken zuerst als Schriftsteller auftrat, 1834 unter dem Titel „Abälard und Heloise“ und 1846 „vom Standpunkt der Anthropologie“ behandelte. Die ersten Gedanken über diesen Gegenstand schrieb ich als abstracter Denker, die zweiten im Widerspruch zwischen dem Elemente des Denkens und der Sinnlichkeit, die dritten auf dem Standpunkte des mit den Sinnen versöhnten Denkers, oder, die ersten schrieb ich als Philosoph, die zweiten als Humorist, die dritten als Mensch. Aber gleichwohl enthalten die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ schon in abstracto, d. h. in Gedanken, was meine späteren Schriften in concreto, d. h. ausgeführt und entwickelt enthalten. Wie ich in meinen späteren, meinen letzten Schriften dem Menschen die Natur voraussetze, so polemisirte ich auch schon in jener Schrift gegen eine naturlose, absolute, und folglich ohne Ende fortdauernde Persönlichkeit, kurz gegen die phantastische, über das Maaß der Wirklichkeit ins Schrankenlose ausgedehnte Persönlichkeit, wie sie in dem gewöhnlichen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben gefaßt wird. Der erste Abschnitt heißt in dem Auszug aus dieser Schrift in meiner Gesamtausgabe „der metaphysische oder speculative Grund des Todes.“ Er handelt von dem Verhältniß der Persönlichkeit zum Wesen oder zur Natur. Die Schranke der Persönlichkeit ist die Natur, heißt es dort dem Sinne, wenn auch nicht gerade den Worten nach, jedes Ding außer mir ist ein Zeichen meiner Endlichkeit, ein Beweis, daß ich kein absolutes Wesen bin, daß ich an der Existenz anderer Wesen meine Gränze habe, daß ich folglich keine unsterbliche Person bin. Diese zunächst im Allgemeinen oder metaphysisch ausgesprochene Wahrheit wird

nun weiter durchgeführt in den anderen Abschnitten. Der folgende heißt: „der physische Grund des Todes“. Zum Wesen der Persönlichkeit des Menschen, der Persönlichkeit überhaupt, heißt es hier, gehört wesentlich räumliche oder zeitliche Bestimmtheit. Ja, der Mensch ist nicht nur überhaupt ein räumliches, sondern auch ein wesentlich irdisches, von der Erde unabsonderliches Wesen. Wie thöricht daher, einem solchen Wesen ewige überirdische Existenz einräumen zu wollen! Ich faßte diesen Gedanken in folgende Verse zusammen:

Wo du erwachtest zum Licht, da wirst du einstens auch schlummern;
Nimmer entlässest die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Der dritte und letzte Abschnitt ist überschrieben: „der geistige oder psychologische Grund des Todes“. Der einfache Grundgedanke ist: die Persönlichkeit ist nicht nur eine leiblich oder sinnlich, sondern auch geistig bestimmte und begränzte Persönlichkeit; der Mensch hat eine bestimmte Bestimmung, Stellung, Aufgabe in der großen Gemeinde der Menschheit, in der Geschichte; aber eben damit verträgt sich auch nicht eine endlose Fortdauer. Er dauert nur in seinen Werken, in seinen Wirkungen fort, die er innerhalb seiner Sphäre, seiner geschichtlichen Aufgabe hervorbrachte. Dies allein ist die sittliche, die ethische Unsterblichkeit. Dieser Gedanke im dritten und letzten Abschnitt ist auch der nur mehr durchgeführte Grundgedanke meiner „humoristisch-philosophischen Aphorismen“. Die geistige, die ethische oder moralische Unsterblichkeit ist die allein, die der Mensch in seinen Werken besitzt. Das, was er mit Leidenschaft liebt und treibt, das ist die Seele des Menschen. Die Seele des Menschen ist so verschieden, so bestimmt, als die Menschen selbst sind. Die Unsterblichkeit im alten Sinne des Wortes, jenes ewige, gränzenlose Sein paßt daher nur auf eine unbestimmte, vage Seele, die gar nicht in Wirklichkeit existirt, die nur eine menschliche Abstraction und Einbildung ist. Ich habe aber diese Gedanken, die Grundgedanken jener Schrift nur im Besondern, nur an dem Beispiel des Schriftstellers nachgewiesen, dessen unsterblicher Geist lediglich der Geist seiner Schrif-

ten sei. Zum dritten und letzten Mal behandelte ich die Unsterblichkeit in meiner Abhandlung: „die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie“. Der erste Abschnitt handelt von dem allgemeinen Unsterblichkeitsglauben, von dem Glauben, wie er sich bei allen oder meisten Völkern im Zustande ihrer Kindheit oder Unbildung findet. Hier zeige ich, daß die Unsterblichkeitsgläubigen dem Glauben der Völker ihre eignen Vorstellungen unterschrieben, daß dieselben in Wahrheit nicht an ein anderes, sondern nur an dieses Leben glauben, daß das Leben der Todten nur das Leben im Reiche der Erinnerung, der lebendige Todte nur das personificirte Bild des Lebendigen von dem Todten sei; ich zeige ferner, daß, wenn man einmal eine persönliche oder individuelle Unsterblichkeit will, man sie nur im Sinne der einfachen Naturvölker glauben muß, bei welchen der Mensch nach dem Tode ganz Derselbe ist, wie vor dem Tode, dieselben Leidenschaften, Beschäftigungen und Bedürfnisse hat, denn von ihnen läßt sich der Mensch nicht abtrennen. Der zweite Abschnitt handelt von der subjectiven Nothwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens, d. h. von den inneren, psychologischen Gründen, welche im Menschen den Glauben an seine Unsterblichkeit erzeugen. Der Schlußsatz dieses Abschnittes ist, daß die Unsterblichkeit eigentlich nur für träumerische, müßige, über ihr Leben in der Phantasie hinaussehweifende, aber nicht für thatkräftige, mit den Gegenständen des wirklichen Lebens beschäftigte Menschen ein Bedürfniß sei. Das dritte Kapitel handelt von dem „kritischen Unsterblichkeitsglauben“, d. h. von dem Standpunkt, wo man nicht mehr glaubt, daß die Menschen mit Haut und Haaren nach dem Tode forteristiren, sondern zwischen einem sterblichen und unsterblichen Wesen des Menschen kritisch unterscheidet. Dieser Glaube falle aber selbst nothwendig, sage ich, dem Zweifel, der Kritik anheim; er widerspreche dem unmittelbaren Einheitsgeföhle und Einheitsbewußtsein des Menschen, welches eine solche kritische Theilung underspaltung des menschlichen Wesens ungläublich von sich weise. Der letzte Abschnitt handelt endlich von dem Unsterblichkeitsglauben, wie

er jetzt noch bei uns gilt, von dem „rationalistischen Unsterblichkeitsglauben“, welcher in seiner Halbheit und Zerrissenheit zwischen Glaube und Unglaube die Unsterblichkeit zwar scheinbar bejahe, in Wahrheit aber verneine, indem er dem Glauben den Unglauben, dem Jenseits das Diesseits, der Ewigkeit die Zeit, der Gottheit die Natur, dem religiösen Himmel den profanen Himmel der Astronomie unterschiebe.

Ich habe hiermit ein kurzes oberflächliches Inhaltsverzeichnis von diesen meinen Unsterblichkeits- und Todesgedanken gegeben, und zwar deswegen, weil die Unsterblichkeit gewöhnlich und mit vollem Rechte einen Hauptabschnitt in der Religion und Religionsphilosophie bildet, ich aber von diesem Glauben absehen, wenigstens ihn nur insofern behandeln werde, als er mit dem Gottesglauben zusammenhängt oder vielmehr eins ist.

Dritte Vorlesung.

Ich komme nun an die Schriften von mir, welche den Inhalt und Gegenstand dieser Vorlesungen enthalten: meine Lehre, Religion, Philosophie oder wie Sie es sonst nennen wollen. Diese meine Lehre ist kürzlich die: — die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts Andres aus als das Wesen des Menschen, oder: der Gott des Menschen ist nichts Andres als das vergötterte Wesen des Menschen, folglich die Religions- oder, was eins ist, Gottesgeschichte — denn so verschieden die Religionen, so verschieden sind die Götter, und die Religionen so verschieden, als die Menschen verschieden sind — nichts Andres, als die Geschichte des Menschen. So gut, um sogleich diese Behauptung an einem Beispiel, das aber mehr als ein Beispiel ist, zu erläutern und veranschaulichen, der griechische, römische, überhaupt heidnische Gott, wie selbst unsre Theologen und Philosophen zugeben, nur ein Gegenstand der heidnischen Religion, ein Wesen ist, welches nur im Glauben und in der Vorstellung eines Heiden, aber nicht eines christlichen Volkes oder Menschen Existenz hat, folglich nur ein Ausdruck, ein Bild des heidnischen Geistes und Wesens ist; so gut ist auch der christliche Gott nur ein Gegenstand der christlichen Religion, folglich auch nur ein charakteristischer Ausdruck des christlichen Menschen-Geistes und Wesens. Der Unterschied zwischen dem heidnischen Gott und dem

christlichen Gott ist nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Menschen oder Volke. Der Heide ist Patriot, der Christ Kosmopolit, folglich ist auch der Gott des Heiden ein patriotischer, der Gott des Christen dagegen ein kosmopolitischer Gott, d. h. der Heide hatte einen nationalen, beschränkten Gott, weil der Heide sich nicht über die Schranke seiner Nationalität erhob, die Nation ihm über den Menschen ging; der Christ aber hat einen universellen, allgemeinen, die ganze Welt umfassenden Gott, weil er selbst sich über die Schranke der Nationalität erhebt, die Würde und das Wesen des Menschen nicht auf eine bestimmte Nation einschränkt. Der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der Unterschied zwischen den Arten und der Gattung. Der Arten sind viele, aber die Gattung ist nur Eine, denn sie ist es ja, worin die verschiedenen Arten übereinstimmen. So giebt es verschiedene Menschenarten, Rassen, Stämme oder wie man es sonst nennen will, aber sie gehören doch alle zu einer Gattung, zur Menschengattung. Der Polytheismus ist nun da zu Hause, wo sich der Mensch nicht über den Artsbegriff des Menschen erhebt, wo er nur den Menschen seiner Art als seines Gleichen, als gleichberechtigtes, gleichbefähigtes Wesen anerkennt. In dem Begriff der Art liegt aber die Vielheit, folglich giebt es da viele Götter, wo der Mensch das Wesen der Art zum absoluten Wesen macht. Zum Monotheismus erhebt sich aber da der Mensch, wo er sich zum Begriff der Gattung erhebt, worin alle Menschen übereinstimmen, worin ihre Art-, ihre Stammes-, ihre National-Unterschiede verschwinden. Der Unterschied zwischen dem Einen, oder was eins ist, allgemeinen Gott der Monotheisten und den vielen, oder was eins ist, besonderen National-Göttern der Heiden oder Polytheisten ist nur der Unterschied zwischen den vielen verschiedenen Menschen und zwischen dem Menschen oder der Gattung, worin Alle Eins sind. Die Sichtbarkeit, Handgreiflichkeit, kurz Sinnfälligkeit der polytheistischen Götter ist nichts Andres als die Sinnfälligkeit der menschlichen Arts- und Nationalunterschiede — der Griechen z. B.

unterscheidet sich ja sichtlich, handgreiflich von anderen Völkern — die Unsichtbarkeit, Unsinnlichkeit des monotheistischen Gottes ist nichts Anderes, als die Unsinnlichkeit, Unsichtbarkeit der Gattung, worin alle Menschen übereinstimmen, die aber nicht als solche sinnlich, handgreiflich existirt; denn es existiren ja nur die Arten. Kurz der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus reducirt sich auf den Unterschied zwischen Art und Gattung. Die Gattung ist allerdings unterschieden von der Art, denn in ihr lassen wir ja eben die Artunterschiede weg; aber deswegen ist die Gattung nicht ein eignes selbstständiges Wesen; denn sie ist ja nur das Gemeinsame der Arten. So wenig der Gattungsbegriff des Steins ein so zu sagen übermineralogischer Begriff ist, ein Begriff, der über das Gebiet des Steinreichs hinausgeht, ob er gleich verschieden ist von dem Begriff des Kiefels, des Kalks, des Flußpaths, ja gar keinen bestimmten Stein ausschließlich bezeichnet, eben weil er alle befaßt; eben so wenig fällt auch der Gott überhaupt, der eine und allgemeine Gott, von dem alle die körperlichen, sinnlichen Eigenschaften der vielen Götter abgestreift sind, außer das Wesen der menschlichen Gattung; er ist vielmehr nur der vergegenständlichte und personificirte Gattungsbegriff der Menschheit. Oder deutlicher ausgedrückt: sind die polytheistischen Götter menschliche Wesen, so ist auch der monotheistische Gott ein menschliches Wesen, so gut als der Mensch, ob er gleich über die vielen, besonderen Menschenarten hinausgeht, über dem Juden, dem Griechen, dem Indier steht, deswegen doch kein übermenschliches Wesen ist. Es ist daher nichts thörichter, als wenn man den christlichen Gott vom Himmel auf die Erde kommen läßt, den Ursprung der christlichen Religion aus der Offenbarung eines von Menschen unterschiedenen Wesens ableitet. Der christliche Gott ist eben so gut in und aus dem Menschen entsprungen als der heidnische. Ein anderer Gott als der heidnische ist er nur deswegen, weil auch der christliche Mensch ein anderer ist, als der heidnische.

Diese meine Ansicht oder Lehre, nach welcher das Geheimniß der

Theologie die Anthropologie ist, nach welcher das Wesen der Religion, sowohl subjectiv als objectiv nichts Anderes offenbart und ausdrückt, als das Wesen des Menschen, entwickelte ich zuerst in meiner Schrift: „das Wesen des Christenthums“, dann in einigen kleineren, auf dieses Buch sich beziehenden Schriften und Abhandlungen, wie z. B. „das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's“ 1844, „der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung“, endlich in der zweiten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie bei verschiedenen Gelegenheiten und in meinen Grundsätzen der Philosophie.

Meine im Wesen des Christenthums ausgesprochene Ansicht oder Lehre, oder bestimmter: meine Lehre, wie ich sie in dieser Schrift ihrem Gegenstande gemäß aussprach und aussprechen konnte, hat übrigens eine große Lücke und gab daher zu den allerthörichtsten Mißverständnissen Anlaß. Weil ich im Christenthum, getreu meinem Gegenstande, von der Natur absah, die Natur ignorirte, weil das Christenthum selbst sie ignorirt, weil das Christenthum Idealismus ist, einen naturlosen Gott an die Spitze stellt, einen Gott oder Geist glaubt, der durch sein bloßes Denken und Wollen die Welt macht, außer und ohne dessen Denken und Wollen sie also nicht existirt, weil ich also im Wesen des Christenthums nur vom Wesen des Menschen handelte, unmittelbar mit demselben meine Schrift begann, eben weil das Christenthum nicht Sonne, Mond und Sterne, Feuer, Erde, Luft, sondern die das menschliche Wesen im Unterschied von der Natur begründenden Kräfte: Wille, Verstand, Bewußtsein als göttliche Kräfte und Wesen verehrt; so glaubte man von mir, daß ich das menschliche Wesen aus Nichts entspringen ließe, zu einem nichts voraussetzenden Wesen mache, und opponirte dieser meiner angeblichen Vergötterung des Menschen mit dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl, mit dem Ausspruch des natürlichen Verstandes und Bewußtseins, daß ja der Mensch sich nicht selbst gemacht habe, daß er ein abhängiges, entstandenes Wesen sei, also den Grund seines Daseins außer sich habe, aus sich und über sich hinaus verweise auf ein

anderes Wesen. Ihr habt vollkommen Recht, meine Herren! sagte ich in Gedanken zu meinen Tadlern und Spöttern; ich weiß eben so gut, wie Ihr, ja vielleicht noch besser, daß ein allein für sich und absolut gedachtes menschliches Wesen ein Unding, eine idealistische Chimäre ist. Aber das Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich nothwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz, noch sein Wesen gedacht werden kann, dieses Wesen, meine Herren! ist nichts Andres als die Natur, nicht Euer Gott. Diese im Wesen des Christenthums gelassene Lücke füllte ich nun zuerst 1845 in einer kleinen, aber inhaltvollen Schrift aus: „das Wesen der Religion“, eine Schrift, die, wie schon der Titel besagt, sich vom Wesen des Christenthums dadurch unterscheidet, daß sie nicht nur das Wesen der christlichen Religion für sich allein, sondern das Wesen der Religion überhaupt, folglich auch der vorchristlichen, heidnischen Naturreligionen behandelt. Hier hatte ich schon meinem Gegenstande nach einen viel größeren Spielraum, hier daher die Gelegenheit, den Schein idealistischer Einseitigkeit, den ich in den Augen meiner kritiklosen Kritiker im Wesen des Christenthums auf mich geladen, fallen zu lassen, hier Platz genug, um die Mängel im Wesen des Christenthums auszufüllen. Freilich habe ich sie auch hier nicht, wie sich von selbst versteht, im Sinne der Theologie und theistischen oder theologischen Philosophie ausgefüllt. Am deutlichsten läßt sich die Aufgabe und das Verhältniß dieser beiden Schriften zu einander also angeben. Die Theologen oder Theisten überhaupt unterscheiden zwischen den physischen und moralischen Eigenschaften Gottes — Gott aber ist, wie bereits gesagt, der Name, mit dem man im Allgemeinen den Gegenstand der Religion bezeichnet. Gott, sagt z. B. Leibnitz, muß doppelt betrachtet werden: physisch, als der Urheber der Welt, moralisch, als der Monarch, der Gesetzgeber der Menschen. Nach seinen physischen Eigenschaften, deren hauptsächlichste die Macht ist, ist also Gott die Ursache der physischen Wesen, der Natur, nach seiner moralischen Eigenschaft, deren hauptsächlichste die Güte ist, ist Gott die

Ursache der moralischen Wesen, der Menschen. Im Wesen des Christenthums war mein Gegenstand nur Gott als moralisches Wesen, nothwendig konnte ich daher im Wesen des Christenthums kein vollständiges Bild meiner Anschauung und Lehre geben. Die andere dort weggelassene Hälfte Gottes, seine physischen Eigenschaften mußte ich daher in einer anderen Schrift geben, konnte sie aber sachgemäß, objectiv nur in einer solchen Schrift geben, wo auch die Naturreligion zur Sprache kommt, die Religion, welche hauptsächlich nur den physischen Gott zu ihrem Gegenstande hat. Wie ich nun aber im Wesen des Christenthums zeigte, daß Gott nach seinen moralischen oder geistigen Eigenschaften betrachtet, Gott also als moralisches Wesen nichts Andres ist als das vergötterte und vergegenständlichte geistige Wesen des Menschen, die Theologie also in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endresultate nur Anthropologie ist; so zeigte ich im Wesen der Religion, daß der physische Gott oder Gott, wie er nur als die Ursache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Thiere, Menschen, wiefern auch sie natürliche physische Wesen sind, betrachtet wird, gar nichts Andres ausdrückt als das vergötterte, personificirte Wesen der Natur, daß also das Geheimniß der Physiktheologie nur die Physik oder Physiologie ist — Physiologie hier nicht in dem engeren Sinne, den sie jetzt hat, sondern in ihrem alten universellen Sinne, worin sie überhaupt die Naturwissenschaft bedeutete. Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zusammenfaßte: die Theologie ist Anthropologie, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzufügen: und Physiologie. Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte: Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er sein Entstehen und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott — ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort — sondern: Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen

wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das physisch, aber nicht moralisch erste Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen. Diese meine Lehre, inwiefern sie zum Ausgangspunkt die Natur hat, auf die Wahrheit der Natur sich beruft, dieselbe gegen die Theologie und Philosophie geltend macht, stellt diese letztgenannte Schrift dar, aber anknüpft an einen positiven, historischen Gegenstand: die Naturreligion, denn ich entwickle alle meine Lehren und Gedanken nicht in dem blauen Dunst der Abstraction, sondern stets auf dem Grund und Boden historischer, wirklicher, von meinem Denken unabhängiger Gegenstände und Erscheinungen, so also meine Anschauung oder Lehre von der Natur auf dem Grund und Boden der Naturreligion. Ich gab übrigens in dieser Schrift nicht nur die Essenz der Naturreligion, sondern zugleich eine kurze Skizze von dem ganzen Entwicklungsgang der Religion von ihren ersten Elementen an bis zu ihrem Schluß in der idealistischen Religion des Christenthums. Sie enthält daher nichts Andres als eine gedrängte geistige oder philosophische Religionsgeschichte der Menschheit. Ich betone das Beiwort: geistige; denn eine eigentliche, förmliche Historie der Religion, eine solche Historie, wo die verschiedenen Religionen nach einander aufgezählt und abgeleiert werden, gewöhnlich überdies nach höchst willkürlichen Unterschieden einander über oder untergeordnet werden, eine solche Darstellung zu geben, war nicht mein Zweck. Außer dem großen Unterschiede von Natur- und Geistes- oder Menschenreligion, war es mir mehr um das Gleiche, Identische, Gemeinschaftliche der Religionen zu thun, als um ihre oft so kleinlichen, willkürlichen Unterschiede. Es war mir überhaupt in dieser Schrift nur darum zu thun, das Wesen der Religion zu erfassen, um die Geschichte nur in sofern, als die Religion nicht ohne sie gefaßt werden kann. Und selbst das Wesen der Religion verfolgte ich keineswegs in dieser Schrift, wie überhaupt in meinen

Schriften nur aus theoretischen oder speculativen, sondern wesentlich auch aus praktischen Gründen. Mir war es und ist es noch jetzt hauptsächlich nur insofern um die Religion zu thun, als sie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menschlichen Lebens, die Grundlage der Moral und Politik ist. Mir war es und ist es vor Allem darum zu thun, das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von jeher, die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen. Mein Zweck war, zu beweisen, daß die Mächte, vor denen sich der Mensch in der Religion beugt und fürchtet, denen er sich nicht scheut selbst blutige Menschenopfer darzubringen, um sie sich günstig zu machen, nur Geschöpfe seines eigenen unfreien, furchtsamen Gemüthes und unwissenden, ungebildeten Verstandes sind, zu beweisen, daß überhaupt das Wesen, welches der Mensch als ein anderes von ihm unterschiedenes Wesen in der Religion und Theologie sich gegenüber setzt, sein eigenes Wesen ist, damit der Mensch, da er doch unbewußt immer nur von seinem eigenen Wesen beherrscht und bestimmt wird, in Zukunft mit Bewußtsein sein eigenes, das menschliche Wesen zum Gesetz und Bestimmungsgrund, Ziel und Maassstab seiner Moral und Politik mache. Und so wird es, so muß es auch geschehen. Wenn bis jetzt die unerkannte Religion, das Dunkel der Religion das oberste Princip der Politik und Moral war, so wird von nun an oder einst wenigstens die erkannte, die in den Menschen aufgelöste Religion das Schicksal der Menschen bestimmen. Aber eben dieser Zweck, die Erkenntniß der Religion zur Beförderung der menschlichen Freiheit, Selbstthätigkeit, Liebe und Glückseligkeit, bestimmte auch den Umfang meiner historischen Behandlung der Religion. Alles, was für diesen Zweck gleichgültig war, ließ ich beiseit liegen. Geschichtliche Darstellungen von den verschiedenen Religionen und Mythologien der Völker ohne Erkenntniß der Religion findet man ja in unzähligen Büchern.

Aber eben so, wie ich schrieb, werde ich lesen. Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck ist daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, sondern ein positiver, ja ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen. Mit keinem Worte hat man größern Unfug in neuerer Zeit getrieben, als mit dem Worte negativ. Wenn ich auf dem Gebiete der Erkenntniß, der Wissenschaft etwas verneine, so muß ich dafür Gründe angeben. Gründe aber lehren, gewähren Licht, schaffen Erkenntniß in mir; jede wissenschaftliche Verneinung ist ein positiver Geistesact. Allerdings ist es eine Folge meiner Lehre, daß kein Gott ist, d. h. kein abstractes, unsinnliches, von der Natur und dem Menschen unterschiedenes Wesen, welches über das Schicksal der Welt und Menschheit nach seinem Wohlgefallen entscheidet; aber diese Verneinung ist nur eine Folge von der Erkenntniß des Wesens Gottes, von der Erkenntniß, daß dieses Wesen nichts Andres ausdrückt als einerseits das Wesen der Natur, andererseits das Wesen des Menschen. Allerdings kann man diese Lehre, weil Alles in der Welt einen Spitznamen haben soll, Atheismus nennen, aber man muß nur nicht vergessen, daß mit diesem Namen gar nichts gesagt ist, so wenig als mit dem entgegengesetzten Namen Theismus. Theos, Gott ist ein bloßer Name, der alles Mögliche befaßt, dessen Inhalt so verschieden ist, als die Zeiten und Menschen es sind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott versteht. So war z. B. noch im vorigen Jahrhundert die Bedeutung dieses Wortes von der christlichen Orthodorie in so pedantisch enge Gränzen eingeschlossen, daß selbst Plato für einen Atheisten galt, weil er nicht die Schöpfung aus Nichts gelehrt, folglich den

Schöpfer von dem Geschöpf nicht gehörig unterschieden habe. So galt auch im 17. und 18. Jahrhundert Spinoza fast einstimmig für einen Atheisten, ja, wenn ich mich nicht in der Erinnerung täusche, in einem lateinischen Lexikon des vorigen Jahrhunderts wird sogar Atheist geradezu mit *Assecla Spinozae* übersetzt; aber das 19. Jahrhundert hat den Spinoza aus der Reihe der Atheisten gestrichen. So ändern sich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menschen. So wenig also damit etwas gesagt ist: „es ist ein Gott“, oder „ich glaube einen Gott“, so wenig ist damit gesagt: „es ist kein Gott, oder ich glaube keinen Gott“. Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geist des Theismus, so auf den Inhalt, Grund, Geist des Atheismus an. Doch ich gehe nun zur Sache selbst über, d. h. zu meiner Schrift vom „Wesen der Religion“, die ich zur Grundlage dieser Vorlesungen mache.

Vierte Vorlesung.

Der erste Paragraph im Wesen der Religion lautet kurz zusammengefaßt also: das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion, der ursprüngliche Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls ist aber die Natur, die Natur also der erste Gegenstand der Religion. Der Inhalt dieses Paragraphen zerfällt in zwei Theile. Der eine erklärt den subjectiven Ursprung oder Grund der Religion, der andere bezeichnet den ersten oder ursprünglichen Gegenstand der Religion. Zuerst von jenem Theile. Die sogenannten speculativen Philosophen haben sich darüber moquirt, daß ich das Abhängigkeitsgefühl zum Ursprung der Religion mache. Das Wort Abhängigkeitsgefühl steht nämlich bei ihnen in üblem Ruf, seitdem Hegel Schleiermacher gegenüber, welcher bekanntlich das Abhängigkeitsgefühl zum Wesen der Religion erhob, den Witz machte, daß demnach auch der Hund Religion haben müsse, weil er sich von seinem Herrn abhängig fühle. Die sogenannten speculativen Philosophen sind übrigens die Philosophen, welche nicht ihre Begriffe nach den Dingen, sondern vielmehr die Dinge nach ihren Begriffen einrichten. Und es ist daher ganz gleichgültig, ob meine Erklärung den speculativen Philosophen mund- und sinngerecht, es handelt sich nur darum, ob sie ihrem Gegenstande, ob sie der Sache gemäß ist. Eine solche ist aber die angegebene. Wenn wir die Religionen sowohl der sogenannten Wilden, von denen uns die Reisenden berichten, als der cultivirten Völker betrachten,

wenn wir in unser eigenes, unmittelbar und untrüglich der Beobachtung zugängliches Innere blicken, so finden wir keinen anderen entsprechenden und umfassenden psychologischen Erklärungsgrund der Religion, als das Abhängigkeits-Gefühl oder Bewußtsein. Die alten Atheisten und selbst sehr viele sowohl alte, als neuere Theisten haben die Furcht, welche aber eben nichts Andres ist als die populärste, augenfälligste Erscheinung des Abhängigkeitsgefühls, für den Grund der Religion erklärt. Allgemein bekannt ist der Ausspruch des römischen Dichters: *Primus in orbe Deos fecit Timor*, d. h. die Furcht hat zuerst auf der Welt die Götter geschaffen. Bei den Römern hat sogar das Wort: Furcht, *Metus*, die Bedeutung der Religion, und umgekehrt das Wort *Religio* bisweilen die Bedeutung der Furcht, Scheu, daher ein *Dies religiosus*, ein religiöser Tag bei ihnen so viel ist, als ein unglücklicher Tag, ein Tag, den man fürchtet. Selbst unsere deutsche Ehrfurcht — der Ausdruck der höchsten, der religiösen Verehrung — ist, wie schon das Wort sagt, aus Ehre und Furcht zusammengesetzt. Die Erklärung der Religion aus der Furcht wird vor Allem durch die Erfahrung bestätigt, daß fast alle oder doch sehr viele rohe Völker nur oder doch hauptsächlich die furcht- und schreckenenerregenden Erscheinungen oder Wirkungen der Natur zum Gegenstande der Religion machen. Die roheren Völker z. B. in Afrika, im nördlichen Asien und in Amerika „fürchten, wie Meiners in seiner Allgemeinen Kritischen Geschichte der Religionen aus Reisebeschreibungen anführt, die Flüsse vorzüglich an solchen Stellen, wo sie gefährliche Strudel oder Fälle bilden. Wenn sie über solche Stellen hinfahren, so bitten sie um Gnade oder Verzeihung oder schlagen sich an die Brust und werfen den zürnenden Gottheiten Sühnopfer hin. Manche Regerkönige, die das Meer zu ihrem Fetische gewählt haben, fürchten sich vor demselben so sehr, daß sie es nicht einmal zu sehen, viel weniger zu befahren wagen, weil sie glauben, daß der Anblick dieser furchtbaren Gottheit sie auf der Stelle tödten würde.“ So sollen auch, wie W. Marsden in seiner „natürlichen und bürgerlichen Beschreibung der Insel Sumadra“ erzählt, die tiefer im

Landen wohnenden Redschang dem Meere, wenn sie es zum ersten Mal erblickten, Kuchen und Zuckergebäck opfern und es zugleich bitten, ihnen nichts Uebles zu thun. Die Hottentotten glauben zwar, wie sich die theistischen, von ihren religiösen Vorstellungen eingenommenen Reisebeschreiber ausdrücken, an ein höchstes Wesen, aber verehren es nicht; sie verehren dagegen den „bösen Geist“, welcher nach ihrer Meinung der Urheber aller Uebel ist, die ihnen in der Welt begegnen. Ich muß jedoch bemerken, daß sich die Nachrichten der Reisebeschreiber, wenigstens der frühern, über die religiösen Vorstellungen der Hottentotten, wie überhaupt der Wilden, sehr widersprechen. Auch in Indien giebt es Gegenden, „wo der größere Theil der Einwohner keinen andern Religionsdienst als den der bösen Geister übt . . . Jede dieser bösen Mächte führt ihren eigenen Namen und genießt je nach dem Maaße, wie man sie für grimmiger und mächtiger hält, einer sorgsamern Verehrung.“ (Stuhr: die Religionsysteme der heidnischen Völker des Orients.) Eben so verehren amerikanische Stämme, selbst solche, welche nach den theistischen Berichterstattern „ein höchstes Wesen“ erkennen, nur die „bösen Geister“ oder Wesen, denen sie alles Ueble und Böse, alle Krankheiten und Schmerzen, die sie treffen, zuschreiben, um sie durch diese Verehrung zu besänftigen, also aus Furcht. Die Römer hatten zu Gegenständen ihrer Religion sogar Krankheiten und Seuchen, das Fieber, den Getreidebrand, dem sie jährlich ein Fest feierten, den Kindertod unter dem Namen der Orbona, das Unglück — also Dinge, deren Verehrung offenbar keinen andern Grund hatte als die Furcht, wie selbst schon die Alten, z. B. Plinius der Aeltere bemerkte, und keinen andern Zweck, als sie unschädlich zu machen, wie gleichfalls auch schon die Alten bemerkten, z. B. Gellius, welcher sagt, daß man die einen Götter verehrt oder gefeiert habe, damit sie nützten, die andern versöhnt oder besänftigt, damit sie nicht schädeten. Ja die Furcht selbst hatte in Rom einen Tempel, eben so in Sparta, wo sie jedoch, wenigstens nach Plutarch, eine moralische Bedeutung hatte: — Furcht vor schimpf-

lichen, schlechten Handlungen. Es bestätigt sich ferner die Erklärung der Religion aus der Furcht durch die Thatfache, daß selbst auch bei geistigen Völkern die höchste Gottheit die Personification der Naturerscheinungen ist, welche den höchsten Grad der Furcht in dem Menschen erzeugen, die Gottheit des Gewitters, des Blitzes und Donners. Ja es giebt Völker, bei welchen kein anderes Wort für Gott existirt, als der Donner, bei welchen also die Religion gar nichts Andres ausdrückt, als den niederschmetternden Eindruck, welchen die Natur durch den Donner vermittelt des Ohres, des Organs der Furcht, auf den Menschen macht. Selbst bei den genialen Griechen heißt bekanntlich der höchste Gott schlechtweg der Donnerer. Eben so war der Gott Thórr oder Donar, d. i. Donnergott bei den alten Germanen, wenigstens Nordgermanen, gleichwie auch bei den Finnen und Letten, der älteste und erste, am allgemeinsten verehrte Gott. Wenn der englische Philosoph Hobbes den Verstand aus den Ohren ableitet, weil er den Verstand mit dem hörbaren Worte identificirt, so kann man und zwar mit größerem Rechte auf Grund dieser Facta, nach welchen der Donner den Götterglauben den Menschen eingekeilt hat, das Trommelfell im Ohre als den Resonanzboden des religiösen Gefühls, das Ohr als die Bärmutter der Götter bestimmen. In der That, hätte der Mensch nur Augen und Hände, Geschmack und Geruch, so hätte er keine Religion, denn alle diese Sinne sind Organe der Kritik und Skepsis. Der einzige sich im Labyrinth des Ohres ins Geister- oder Gespensterreich der Vergangenheit und Zukunft verlierende, der einzige furchtsame, mystische und gläubige Sinn ist das Gehör, wie schon die Alten richtig bemerkten, indem sie sagten: „Ein Augenzeuge gilt mehr als tausend Ohrenzeugen“ und „die Augen sind zuverlässiger als die Ohren“ oder: „was man sieht, ist gewisser als was man hört“. Darum stützt sich auch die letzte, geistigste Religion, die christliche, mit Bewußtsein nur auf das Wort, wie sie sagt, das Wort Gottes, und folglich auf das Gehör. „Der Glaube, sagt Luther, kommt aus dem Anhören der Predigt vom Herrn“.

„Nur allein das Gehör, sagt er an einer andern Stelle, wird in der Kirche Gottes erfordert“. Es erhellt hieraus, nebenbei bemerkt, wie oberflächlich es ist, wenn man bei der Religion, namentlich ihren ersten Erklärungsgründen, mit den hohlen Phrasen vom Absoluten, Ueber-
 sinnlichen und Unendlichen kommt, thut, als hätte der Mensch keine Sinne, als kämen sie nicht bei der Religion in Rechnung. Ohne Sinne ist überall sinnlos die Rede des Menschen. Doch zurück von dieser Zwischenbemerkung. Es bestätigt sich ferner jene Erklärung dadurch, daß selbst auch die Christen, welche doch, wenigstens theoretisch, der Religion einen rein über sinnlichen, göttlichen Ursprung und Charakter beilegen, hauptsächlich nur in den Vorfällen und Momenten des Lebens, welche die Furcht des Menschen erregen, religiös gestimmt sind. Als z. B. Se. Majestät der regierende König von Preußen, der von den heutigen frommen Christen als der vorzugsweise „christliche König“ bezeichnete und verehrte König, den vereinigten Landtag ausschrieb, so verordnete er, daß in allen Kirchen der Beistand des göttlichen Wesens angefleht werde. Was war aber der Grund dieser religiösen Regung und Verordnung Sr. Majestät? Nur die Furcht, daß die bösen Gelüste der Neuzeit die bei dem Entwurf des vereinigten Landtags, diesem Meisterstücke der christlich germanischen Staatskunst, gefaßten Pläne und Gedanken auf eine störende Weise durchkreuzen möchten. Als, um ein anderes Beispiel zu geben, vor einigen Jahren die Ernte spärlich ausgefallen war, da wurde in allen christlichen Kirchen aufs Innigste und Heiße die liebe Gott um seinen Segen angefleht; da wurden selbst besondere Bet- und Bußtage veranstaltet. Was war der Grund? die Furcht vor Hungersnoth. Eben daher kommt es auch, daß die Christen alles mögliche Kreuz den Ungläubigen und „Gottlosen“ auf den Hals wünschen und daher, übrigens natürlich bloß aus christlicher Liebe und Seelsorge, die größte Schadenfreude haben, wenn ihnen ein Unglück widerfährt, weil sie glauben, daß sie dadurch zu Gott bekehrt, gläubig, religiös gestimmt werden. Die christlichen Theologen und Gelehrten

überhaupt tadeln es zwar, wenigstens auf dem Katheder oder in der Schrift, wenn man solche Erscheinungen, wie die eben angeführten, als charakteristische Erscheinungen des religiösen Prinzips bezeichnet; aber zur Charakteristik der Religion, wenigstens der Religion im gewöhnlichen oder vielmehr geschichtlichen, die Welt beherrschenden Sinne des Wortes, gehört eben nicht, was in den Büchern, sondern was im Leben gilt. Die Christen unterscheiden sich nur dadurch von den sogenannten Heiden oder uncultivirten Völkern, daß sie die Ursachen der ihre religiöse Furcht erregenden Erscheinungen nicht zu besonderen Göttern, sondern zu einer besonderen Eigenschaft ihres Gottes machen. Sie wenden sich nicht an böse Götter; aber sie wenden sich an ihren Gott, wenn er, ihrem Glauben nach, zornig ist, oder damit er ihnen nicht böse werde, sie nicht strafe mit Uebel und Unheil. Wie also die bösen Götter fast die einzigen Verehrungsgegenstände der rohen Völker sind, so ist auch der zornige oder böse Gott der hauptsächlichste Gegenstand der Verehrung bei den christlichen Völkern, also auch bei ihnen der hauptsächlichste Grund der Religion die Furcht. Als Bestätigung dieser Erklärung führe ich endlich noch an, daß die christlichen oder religiösen Philosophen und Theologen dem Spinoza, den Stoikern, den Pantheisten überhaupt, deren Gott nichts Andres ist, bei Licht besehen, als das nackte Wesen der Natur, vorgeworfen haben, daß ihr Gott kein Gott, d. h. kein eigentlicher religiöser Gott sei, weil er kein Gegenstand der Liebe und Furcht, sondern nur ein Gegenstand des kalten, affectlosen Verstandes sei. Wenn sie daher gleich die Erklärung der alten Atheisten der Religion aus der Furcht verwarfen, so gestanden sie damit doch indirect ein, daß wenigstens die Furcht ein wesentlicher Bestandtheil der Religion sei. (1)

Aber gleichwohl ist die Furcht nicht der vollständige, ausreichende Erklärungsgrund der Religion, nicht aber nur aus dem von Einigen geltend gemachten Grunde, weil die Furcht ein vorübergehender Affect ist; denn es bleibt ja der Gegenstand der Furcht, wenigstens in der Vor-

stellung, es ist ja das specifische Merkmal der Furcht, daß sie über die Gegenwart hinausschweift, daß sie vor dem möglichen, zukünftigen Uebel sich fürchtet, sondern deswegen, weil auf die Furcht, wenn die augenblickliche Gefahr vorüber ist, ein entgegengesetzter Affect folgt, und dieses der Furcht entgegengesetzte Gefühl sich an denselben Gegenstand, bei auch nur einiger Aufmerksamkeit und Reflexion, anknüpft. Dieses Gefühl ist das der Erlösung von der Gefahr, von der Furcht und Angst, das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit. Die Furcht und Schrecken erregenden Erscheinungen der Natur sind ja auch meist die in ihren Folgen wohlthätigsten. Der Gott, der durch seinen Blitzstrahl Bäume, Thiere und Menschen zerschmettert, derselbe ist es auch, der durch seine Regengüsse die Felder und Fluren erquickt. Woher das Uebel, daher kommt auch das Gute, woher die Furcht, daher auch die Freude. Warum sollte also das menschliche Gemüth nicht auch in sich vereinigen, was selbst in der Natur nur eine und dieselbe Ursache hat? Nur Völker, die bloß dem Augenblick leben, die zu schwach, zu stumpf oder zu leichtsinnig sind, um verschiedene Eindrücke zu verbinden, haben daher zu ihrer Mutter Gottes einzig die Furcht, zu Gegenständen ihrer religiösen Verehrung einzig böse, furchtbare Götter. Anders ist es bei den Völkern, welche nicht über den augenblickliche Furcht und Schrecken erregenden Eindrücken eines Gegenstandes seine guten, wohlthätigen Eigenschaften vergessen. Hier wird der Gegenstand der Furcht auch ein Gegenstand der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. So ist bei den alten Germanen, wenigstens den Nordgermanen, der Gott Thörr, der Donnerer, „der wohlthätige, gütige Vorkämpfer für die Menschen“, „der Beschützer des Ackerbaues, der milde, menschenfreundliche Gott“ (W. Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion), weil er als der Gott des Gewitters zugleich der Gott des befruchtenden Regens und Sonnenscheins ist. Es wäre daher höchst einseitig, ja eine Ungerechtigkeit gegen die Religion, wenn ich die Furcht allein zum Erklärungsgrund der Religion machte. Ich unterscheide mich

von den früheren Atheisten und Pantheisten, welche in dieser Beziehung gleiche Ansichten mit den Atheisten hatten, wie namentlich Spinoza, eben wesentlich dadurch, daß ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, sondern auch positive gebe, nicht nur die Unwissenheit und Furcht, sondern auch die der Furcht entgegengesetzten Affecte, die positiven Affecte der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache, behaupte, daß eben so wie die Furcht, auch die Liebe, die Freude, die Verehrung vergöttert. „Das Gefühl der überstandenen Noth oder Gefahr, sage ich in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, ist ein ganz anderes als das der bestehenden oder befürchteten. Dort beziehe ich mich auf den Gegenstand, hier beziehe ich den Gegenstand auf mich, dort singe ich Lobgesänge, hier Klagelieder, dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl ist praktisch, teleologisch, das Dankgefühl poetisch, ästhetisch. Das Nothgefühl ist vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundschaft. Das Nothgefühl ist ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl, jenes verehrt seinen Gegenstand nur im Unglück, dieses auch im Glück“. Hierin haben wir eine psychologische Erklärung der Religion, nicht nur von ihrer gemeinen Seite, sondern auch von ihrer nobeln. Wenn ich nun aber weder die Furcht, noch die Freude oder Liebe allein als die Erklärungsgründe der Religion nennen will und kann, was finde ich für einen andern bezeichnenden, universellen, beide umfassenden Namen, als den des Abhängigkeitsgefühls? Die Furcht ist Todes-, die Freude Lebensgefühl. Die Furcht ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, ohne oder durch den ich Nichts bin, der es in der Gewalt hat, mich zu vernichten. Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, durch den ich Etwas bin, der mir das Gefühl, das Bewußtsein giebt, daß ich durch ihn lebe, durch ihn bin. Weil ich durch die Natur oder Gott lebe und bestehe, darum liebe ich ihn; weil ich durch die Natur leide und vergehe, darum fürchte und scheue ich sie. Kurz,

wer dem Menschen die Mittel oder Ursachen der Lebensfreude giebt, den liebt er, und wer ihm diese Mittel nimmt, oder die Macht hat, diese Mittel zu nehmen, den fürchtet er. Aber beides vereinet sich in dem Gegenstand der Religion, — dasselbe, was der Quell des Lebens, ist auch negativ — wenn ich es nicht habe, — der Quell des Todes. „Es kommt Alles von Gott, heißt es im Sirach, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum“. „Die Götzen, heißt es im Buch Baruch, . . . soll man nicht für Götter halten oder so heißen, denn sie können weder strafen, noch helfen . . . sie können die Könige weder verfluchen, noch segnen“. Eben so redet der Koran in der sechs- undzwanzigsten Sure die Götzendiener an: „Erhören sie (die Götzengötter) euch denn auch, wenn ihr sie anruft? Oder können sie euch irgendwie nützen oder schaden?“ Das heißt: nur das ist ein Gegenstand religiöser Verehrung, nur das ein Gott, was fluchen und segnen, schaden und nützen, tödten und beleben, erfreuen und erschrecken kann.

Das Abhängigkeitsgefühl ist daher der einzige richtige universelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des psychologischen oder subjectiven Grundes der Religion. Allerdings giebt es in der Wirklichkeit kein Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern immer nur bestimmte, besondere Gefühle — wie z. B. (um die Beispiele aus der Naturreligion zu nehmen) das Gefühl des Hungers, des Unwohlseins, die Todesfurcht, die Trauer bei düstern, die Freude bei heiterm Wetter, der Schmerz über verlorne Mühe, über gescheiterte Hoffnungen in Folge zerstörender Naturereignisse — worin sich der Mensch abhängig fühlt; aber die in der Natur des Denkens und Sprechens begründete Aufgabe ist es eben, auf solche allgemeine Namen und Begriffe die besondern Erscheinungen der Wirklichkeit zurückzuführen.

Nachdem ich die Erklärung der Religion aus der Furcht berichtigt und ergänzt habe, muß ich noch eine andere psychologische Erklärung der Religion erwähnen. Griechische Philosophen sagten, daß die Be-

wunderung des regelmäßigen Laufs der Himmelsgestirne die Religion, d. h. die Verehrung der Gestirne selbst oder eines diesen Lauf regelnden Wesens erzeugt habe. Allein es erhellt auf der Stelle, daß diese Erklärung der Religion sich nur auf den Himmel, nicht auf die Erde, nur auf das Auge, nicht auf die übrigen Sinne, nur auf die Theorie, nicht auf die Praxis des Menschen bezieht. Allerdings waren die Gestirne auch Ursachen und Gegenstände der religiösen Verehrung, aber keineswegs als Object der theoretischen, astronomischen Betrachtungslust, sondern inwiefern sie als über das Leben des Menschen gebietende Mächte angesehen wurden, also Gegenstände der menschlichen Furcht und Hoffnung waren. Gerade an den Sternen haben wir ein deutliches Beispiel, daß nur dann ein Wesen oder Ding Gegenstand der Religion ist, wenn es ein Gegenstand, eine Ursache der Todesfurcht oder Lebensfreude ist, ein Gegenstand also des Gefühls der Abhängigkeit. Mit Recht heißt es daher in einer 1768 erschienenen französischen Schrift *de l'Origine des principes religieux*: „Der Donner und das Ungewitter, das Elend des Kriegs, die Pest und Hungersnoth, Seuchen und Tod haben den Menschen mehr von dem Dasein eines Gottes überführt (d. h. mehr religiös gestimmt, mehr von seiner Abhängigkeit und Endlichkeit überzeugt), als die beständige Harmonie der Natur und alle Demonstrationen der Clarke und Leibnize“. „Eine einfache und beständige Ordnung fesselt nicht die Aufmerksamkeit des Menschen. Nur Begebenheiten, die an das Wunderbare reichen, können sie wieder rege machen. Ich habe nie das Volk sagen hören: Gott bestraft den Trunkenen, weil er seine Vernunft und Gesundheit verliert. Doch wie oft habe ich die Bauern meines Dorfes vortragen hören: Gott bestrafe die Trunkenen, weil ein Betrunkener das Bein brach, als er nach Hause gehen wollte.“

Fünfte Vorlesung.

Wir haben die Zurückführung der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl durch historische Beispiele gerechtfertigt. Es rechtfertigt sich aber auch diese Bestimmung vor dem gesunden Blick unmittelbar durch sich selbst; denn es erhellt, daß Religion nur das Kennzeichen oder die Eigenschaft eines Wesens ist, das sich nothwendig auf ein anderes Wesen bezieht, kein Gott, d. i. kein bedürfnisloses, unabhängiges, unendliches Wesen ist. Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl ist daher eins. Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, daß er einst wirklich endet, daß er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion. Nichts ist gewaltiger, sagt Sophokles in der Antigone, als der Mensch; er durchschifft das Meer, durchwühlt die Erde, bändigt die Thiere, schützt sich gegen Hitze und Regen, weiß in Allem Mittel, — nur dem Tod kann er nicht entfliehen. Mensch und Sterblich, Gott und Unsterblich ist bei den Alten eins. Nur das Grab des Menschen, sage ich daher in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, ist die Geburtsstätte der Götter. Ein sinnliches Zeichen oder Beispiel von diesem Zusammenhang des Todes und der Religion haben wir daran, daß im grauen Alterthum die Todtengrüfte auch zugleich die Tempel der Götter waren; daß ferner bei den meisten Völkern der Dienst der Todten, der Verstorbenen, ein wesentlicher Theil der Religion, bei manchen sogar die einzige, die ganze Religion ist; aber der Gedanke an meine verstorbenen Vorfahren

ist es ja, der auch mich, den Lebenden, am meisten an meinen einstigen Tod erinnert. „Nie, sagt der heidnische Philosoph Seneka in seinen Briefen, ist das Gemüth des Sterblichen göttlicher oder in unserer Sprache religiöser gestimmt, als wenn er an seine Sterblichkeit denkt und weiß, daß der Mensch dazu geboren ist, daß er einst stirbt“. Und im Alten Testament heißt es: „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß, und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß“. „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden“. „Gedenke an ihn, wie er gestorben, so mußt auch Du sterben“. „Heute König, morgen todt“. Ein religiöser Gedanke ist aber eben und zwar ganz unabhängig von der Vorstellung eines Gottes der Gedanke an den Tod, weil ich hier meine Endlichkeit mir vergegenwärtige. Wenn es nun aber klar ist, daß es ohne Tod keine Religion giebt, so ist auch klar, daß der charakteristische Ausdruck für den Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl ist; denn was drückt mir stärker, einschneidender das Bewußtsein oder Gefühl ein, daß ich nicht von mir selbst allein abhängе, daß ich nicht so lange leben kann, als ich will, als eben der Tod? Ich muß aber sogleich im Voraus bemerken, daß mir das Abhängigkeitsgefühl nicht die ganze Religion ausmacht, daß mir dasselbe nur der Ursprung, nur die Basis, die Grundlage der Religion ist; denn in der Religion sucht der Mensch zugleich die Mittel gegen Das, wovon er sich abhängig fühlt. So ist das Mittel gegen den Tod der Unsterblichkeitsglaube. Ja der einzige religiöse Wunsch, das einzige Gebet, das der rohe Naturmensch an seine Gottheit richtet, ist das des kasschinischen Tartaren an die Sonne: „Schlag mich nicht todt!“ (2)

Ich komme nun an den zweiten Theil des Paragraphen, an den ersten Gegenstand der Religion. Hierüber habe ich wenig Worte zu verlieren, denn es ist jetzt fast allgemein anerkannt, daß die älteste oder erste Religion des Menschen die Naturreligion, daß selbst die späteren geistigen und politischen Götter der Völker, wie der Griechen und Germanen, zuerst, ursprünglich nur Naturwesen waren. So ist

Obhin, obgleich er später hauptsächlich nur ein politisches Wesen, namentlich Kriegsgott ist, ursprünglich nichts Andres, gleich dem Zeus der Griechen, dem Jupiter der Römer, als der Himmel, daher die Sonne sein Auge heißt. Die Natur war daher und ist noch heute bei den Naturvölkern nicht etwa als Symbol oder Werkzeug eines hinter der Natur versteckten Wesens oder Gottes, sondern als solche, als Natur, Gegenstand religiöser Verehrung.

Der Inhalt des zweiten Paragraphen ist kürzlich der, daß die Religion allerdings den Menschen wesentlich oder eingeboren sei, aber nicht die Religion im Sinne der Theologie oder des Theismus, des eigentlichen Gottesglaubens, sondern nur die Religion, in wiefern sie nichts Andres ausdrückt, als das Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit des Menschen von der Natur.

Ich habe zu diesem Paragraphen vor Allem zu bemerken, daß ich hier Religion von Theismus, von dem Glauben an ein von der Natur und dem Menschen unterschiednes Wesen, unterscheide, während ich doch in der früheren Stunde sagte, daß man den Gegenstand der Religion insgemein Gott nenne. In der That hat sich auch der Theismus, die Theologie, der Gottesglauben, bei uns so mit der Religion identificirt, daß keinen Gott, kein theologisches Wesen und keine Religion haben für eins gilt. Aber hier handelt es sich eben von den ursprünglichen Elementen der Religion. Der Theismus, die Theologie ist es gerade, die den Menschen aus dem Zusammenhange mit der Welt herausgerissen, isolirt, zu einem hochmüthigen, über die Natur sich erhebenden Ich und Wesen gemacht hat. Und erst auf diesem Standpunkte identificirt sich die Religion mit der Theologie, mit dem Glauben an ein außer- und übernatürliches Wesen als das wahre, das göttliche Wesen. Ursprünglich drückt aber die Religion gar nichts aus, als das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt.

Ich habe in meinem Wesen des Christenthums ausgesprochen, daß die Geheimnisse der Religion nicht nur in der Anthropologie, sondern

selbst auch in der Pathologie ihre Auflösung und Aufklärung finden. Darüber haben sich die unnatürlichen Theologen und Philosophen entsetzt. Aber was stellt uns die Naturreligion in ihren stets nur an die wichtigsten Naturerscheinungen sich anschließenden und sie ausdrückenden Festen und Gebräuchen anders dar, als eine ästhetische*) Pathologie? Was sind sie anders diese Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterfeste, die wir in den alten Religionen finden, als Darstellungen von den verschiedenen Eindrücken, welche die verschiedenen Erscheinungen und Wirkungen der Natur auf den Menschen machen? Trauer und Schmerz über den Tod eines Menschen oder über die Abnahme des Lichtes und der Wärme, Freude über die Geburt eines Menschen, über die Wiederkehr des Lichtes und der Wärme nach den kalten Tagen des Winters oder über den Erntesegen, Furcht und Entsetzen bei an sich oder wenigstens in der Vorstellung des Menschen entsetzlichen Erscheinungen, wie bei Sonnen- und Mondfinsternissen — alle diese einfachen, natürlichen Empfindungen und Affecte sind der subjective Inhalt der Naturreligion. Die Religion ist ursprünglich nichts Apathes, vom menschlichen Wesen Unterschiednes. Erst im Verlauf, erst in der späten Entwicklung wird sie etwas Apathes, tritt sie mit besonderen Prätensionen auf. Und nur gegen diese arrogante, hochmüthige geistliche Religion, die eben deswegen auch einen besondern officiellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde. Ich selbst, ob ich gleich Atheist bin, bekenne mich offen zur Religion in dem angegebenen Sinne, zur Naturreligion. Ich hasse den Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreißt; ich schäme mich nicht meiner Abhängigkeit von der Natur; ich gestehe offen, daß die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, sondern auch meinen Kern, mein Innres afficiren, daß die Luft, die ich bei heiterm Wetter einathme, nicht nur auf meine Lunge, sondern auch meinen Kopf wohlthätig einwirkt, das Licht der Sonne

*) Oft auch eine sehr unästhetische.

nicht nur meine Augen, sondern auch meinen Geist und mein Herz erleuchtet. Und ich finde diese Abhängigkeit nicht, wie der Christ, im Widerspruche mit meinem Wesen, hoffe deswegen auch keine Erlösung von diesem Widerspruch. Eben so weiß ich, daß ich ein endliches, sterbliches Wesen bin, daß ich einst nicht mehr sein werde. Aber ich finde dies sehr natürlich, und eben deswegen bin ich vollkommen versöhnt mit diesem Gedanken.

Ich habe ferner behauptet in meinen Schriften, und werde eben in diesen Vorlesungen diese Behauptung beweisen, daß in der Religion der Mensch sein Wesen vergegenständliche. Diese Behauptung bestätigen selbst schon die Erscheinungen der Naturreligion. Denn was haben wir in den Festen der Naturreligion — und in ihren Festen spricht sich namentlich bei den alten sinnlichen, einfachen Völkern das Wesen ihrer Religion am unverkennbarsten aus — anders vergegenständlicht als die Empfindungen und Eindrücke, welche die Natur in ihren wichtigsten Erscheinungen und Epochen auf den Menschen macht? Französische Philosophen haben in den Religionen des Alterthums nichts anders gefunden, als Physik und Astronomie. Diese Behauptung ist richtig, wenn man nicht wie sie eine wissenschaftliche Physik und Astronomie darunter versteht, sondern nur eine ästhetische Physik und Astronomie; wir haben in den ursprünglichen Elementen der alten Religionen nur vergegenständlicht die Empfindungen, die Eindrücke, welche die Gegenstände der Physik und Astronomie auf den Menschen machen, so lange sie für ihn nicht Objecte der Wissenschaft. Allerdings gesellten sich zur religiösen Anschauung der Natur auch später schon bei den alten Völkern, namentlich in der Priesterkaste, der ja bei den alten Völkern allein die Wissenschaft und Gelehrsamkeit offen stand, Beobachtungen, also die Elemente der Wissenschaft; allein diese können nicht zum Urtext der Naturreligion gemacht werden. Wenn ich übrigens meine Anschauung mit der Naturreligion identificire, so muß ich nicht zu vergessen bitten, daß gleichwohl auch schon der Naturreligion ein

Element innerwohnt, das ich nicht anerkenne, denn obgleich der Gegenstand der Naturreligion nur die Natur ist, wie schon das Wort aussagt, so ist doch dem Menschen auf seinem ersten Standpunkt, dem eben der Naturreligion, die Natur nicht Gegenstand, wie sie in Wirklichkeit ist, sondern nur so wie sie der ungebildeten und unerfahrenen Vernunft, der Phantasie, dem Gemüth erscheint, daß daher auch hier schon der Mensch übernatürliche Wünsche hat, folglich über-, oder was dasselbe ist, unnatürliche Forderungen an die Natur stellt. Oder mit anderen deutlicheren Worten: auch die Naturreligion ist schon nicht frei von Aberglauben, denn von Natur, d. h. ohne Bildung und Erfahrung sind alle Menschen, wie Spinoza richtig sagt, dem Aberglauben unterthan. Und ich will daher nicht den Verdacht auf mich laden, daß, wenn ich der Naturreligion das Wort rede, ich deswegen auch dem religiösen Aberglauben das Wort reden wolle. Ich anerkenne die Naturreligion in keiner anderen Weise, keiner anderen Ausdehnung, keinem anderen Sinne, als in welchem ich überhaupt die Religion, auch die christliche Religion anerkenne; ich anerkenne nur ihre einfache Grundwahrheit. Diese Wahrheit ist aber nur, daß der Mensch abhängig ist von der Natur, daß er in Eintracht mit der Natur leben, daß er selbst auf seinem höchsten, geistigen Standpunkt nicht vergessen soll, daß er ein Kind und Glied der Natur ist, daß er die Natur, sowie als den Grund und Quell seiner Existenz, so auch als den Grund und Quell seiner geistigen und leiblichen Gesundheit stets verehren, heilig halten soll, denn nur durch sie wird der Mensch frei von allen krankhaften überspannten Forderungen und Wünschen, wie z. B. von dem übernatürlichen Wunsche der Unsterblichkeit. „Macht Euch vertraut mit Natur, erkennt sie als eine Mutter; ruhig sinket Ihr dann einst in die Erde hinab.“ So wenig ich im Wesen des Christenthums, wie man mir thörichtester Weise vorgeworfen, den Menschen vergöttert, d. h. zu einem Gotte im Sinne des theologisch religiösen Glaubens, welchen ich ja eben in seine menschlichen, antitheologischen Elemente auflöse, gemacht

wissen will, wenn ich ihn als das Ziel des Menschen bestimme, so wenig will ich die Natur im Sinne der Theologie oder des Pantheismus vergöttern, wenn ich sie als den Grund der menschlichen Existenz, als das Wesen, von dem sich der Mensch abhängig, von dem er sich unzertrennlich wissen soll, bestimme. So gut ich ein menschliches Individuum verehren und lieben kann, ohne es deswegen zu vergöttern, ohne selbst deswegen seine Fehler und Mängel zu übersehen, eben so gut kann ich auch die Natur als das Wesen, ohne welches ich Nichts bin, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verstand und Bewußtsein, die sie erst im Menschen bekommt, zu vergessen, ohne also in den Fehler der Naturreligion und des philosophischen Pantheismus zu verfallen, die Natur zu einem Gotte zu machen. Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menschen ist, die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie sie sind, nicht mehr, aber auch nicht weniger aus ihnen zu machen, als sie sind. Die Naturreligion, der Pantheismus macht aber zu viel aus der Natur, wie umgekehrt der Idealismus, der Theismus, der Christianismus zu wenig aus ihr macht, sie eigentlich zu gar Nichts macht. Unsere Aufgabe ist es, die Extreme, die Superlative oder Uebertreibungen des religiösen Affectes zu vermeiden, die Natur als das zu betrachten, zu behandeln und zu verehren, was sie ist — als unsere Mutter. So gut wir aber unserer menschlichen Mutter die ihr gebührende Achtung angebreiten lassen, nicht, um sie zu verehren, die Schranken ihrer Individualität, ihres weiblichen Wesens überhaupt zu vergessen brauchen, so gut wir im Verhältniß zur menschlichen Mutter nicht bloß auf dem Standpunkt des Kindes stehen bleiben, sondern ihr mit freiem männlichen Bewußtsein gegenübertreten, eben so gut sollen wir auch die Natur nicht mit den Augen religiöser Kinder, sondern mit den Augen des erwachsenen, selbstbewußten Menschen betrachten. Die alten Völker, welche alles Mögliche im Uebermaß ihres religiösen Affectes und demüthigen Sinnes als Gott verehrten, die fast Alles nur mit religiösen Augen ansahen, nannten auch die Eltern, wie es z. B.

in einer Gnome Menander's heißt, Götter. Aber so gut uns die Eltern nicht Nichts sind, weil sie uns keine Götter mehr sind, weil wir ihnen nicht mehr, wie die alten Römer und Perser, das Recht, die Macht über Leben und Tod des Kindes, also das Privilegium der Gottheit zuschreiben, eben so wenig braucht uns die Natur, braucht uns überhaupt ein Gegenstand ein Nichts, ein nichtswürdiger Gegenstand zu werden, wenn wir ihn seines göttlichen Nimbus entkleiden. Vielmehr tritt erst dann ein Gegenstand in seine wahre, selbsteigene Würde ein, wenn er dieses seines heiligen Nimbus beraubt wird; denn so lange ein Ding oder Wesen ein Gegenstand religiöser Verehrung ist, so lange schmückt es sich mit fremden Federn, nämlich mit den Pfauenfedern der menschlichen Phantasie.

Der Inhalt des dritten Paragraphen ist, daß die Existenz und das Wesen des Menschen, in wiefern er ein bestimmter ist, auch nur von einer bestimmten Natur, der Natur seines Landes abhängt, und er daher nothwendig und mit vollem Rechte die Natur seines Vaterlandes zum Gegenstand seiner Religion mache.

Ich habe zu diesem Paragraphen weiter nichts zu bemerken, als daß, wenn es nicht zu verwundern ist, daß die Menschen die Natur überhaupt verehrten, es nicht zu verwundern, zu bedauern oder zu belächeln ist, daß sie insbesondere diese Natur, in der sie lebten und webten, der sie allein ihr eigenthümliches, individuelles Wesen verdankten, also die Natur ihres Vaterlandes religiös verehrten. Will man sie deswegen tadeln oder belächeln, so muß man überhaupt die Religion belächeln und verwerfen; denn ist das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls aber die Natur als das Wesen, wovon das Leben, die Existenz des Menschen abhängt, so ist es auch ganz natürlich, daß nicht die Natur überhaupt oder im Allgemeinen, sondern die Natur dieses Landes der Gegenstand der religiösen Verehrung ist, denn nur diesem Lande verdanke ich ja mein Leben, mein Wesen; denn ich selbst bin ja nicht Mensch

überhaupt, sondern dieser bestimmte, besondere Mensch. So bin ich deutsch sprechender, deutsch denkender, nicht überhaupt sprechender und denkender Mensch — es giebt ja in der Wirklichkeit keine Sprache im Allgemeinen, sondern nur diese und jene Sprache. Und diese Charakterbestimmtheit meines Wesens, meines Lebens ist unabsonderlich, abhängig von diesem Boden, diesem Klima — namentlich gilt dies von den alten Völkern, also ist's gar nicht lächerlich, daß sie ihre Berge, ihre Flüsse, ihre Thiere religiös verehrten. Es ist um so weniger zu verwundern, als den alten Naturvölkern aus Mangel an Erfahrung und Bildung ihr Land für die Erde, oder wenigstens für den Mittelpunkt der Erde galt. Es ist dies endlich um so weniger zu verwundern bei den alten, abgeschlossenen Völkern, als selbst bei den modernen abgeschliffenen, im großartigsten Weltverkehr lebenden Völkern noch immer der Patriotismus eine religiöse Rolle spielt. Haben doch selbst die Franzosen das Sprüchwort: „Der liebe Gott ist gut französisch“, und schämen sich doch selbst in unseren Tagen nicht die Deutschen, welche doch wahrlich keinen Grund haben, wenigstens in politischer Beziehung, auf ihr Vaterland stolz zu sein, von einem deutschen Gott zu reden. Nicht ohne Grund sage ich daher in einer Anmerkung im Wesen des Christenthums: so lange es viele Völker giebt, so lange giebt es auch viele Götter; denn der Gott eines Volkes, wenigstens sein wirklicher Gott, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Gotte seiner Dogmatiker und Religionsphilosophen, ist nichts Andres, als sein Nationalgefühl, sein nationeller Point d'honneur. Dieser Point d'honneur war aber bei den alten Naturvölkern ihr Land. Die alten Perser z. B. schätzten sogar, wie Herodot berichtet, die andern Völker nur nach dem Grade der Entfernung ihres Landes von Persien: je näher, desto höher, je entfernter, desto niedriger. Und die Aegypter erblickten nach Diodor in ihrem Nilschlamm den Ur- und Grundstoff des thierischen und selbst menschlichen Lebens.

Sechste Vorlesung.

Der Schluß der vorigen Stunde war im Gegensatz zum christlichen Supranaturalismus die Rechtfertigung und Begründung des Standpunkts der Naturreligion, namentlich des Standpunkts, wo der bestimmte und selbst beschränkte Mensch auch nur die bestimmte und beschränkte Natur, die Berge, Flüsse, Bäume, Thiere und Pflanzen seines Landes verehrt. Als den paradoxesten Theil dieses Cultus habe ich den Thiercultus zum Gegenstand des folgenden Paragraphen gemacht, und ihn damit gerechtfertigt, daß die Thiere dem Menschen unentbehrliche, nothwendige Wesen seien, daß von ihnen seine menschliche Existenz abhängе, daß er nur durch ihren Beistand sich auf den Standpunkt der Kultur emporgeschwungen habe, daß der Mensch aber Das als Gott verehere, wovon seine Existenz abhängе, daß er daher in dem Gegenstand seiner Verehrung, also auch in den Thieren nur den Werth verggenständliche, den er auf sich und sein Leben lege. Man hat viel darüber gestritten, ob, in welchem Sinne und aus welchem Grunde die Thiere Gegenstände religiöser Verehrung gewesen seien. Was die erste Frage, das Factum der Thierverehrung betrifft, so ist diese hauptsächlich bei der Religion der alten Aegypter zur Sprache gekommen, und bald mit Ja, bald mit Nein beantwortet worden. Wenn wir aber lesen, was uns neuere Reisende als Augenzeugen erzählen, so werden wir es nicht unglaublich finden, daß die alten Aegypter, wenn nicht besondere

Gründe dagegen sprechen, eben so gut die Thiere verehrten oder wenigstens verehren konnten, als noch vor Kurzem oder selbst heute noch Völker in Asien, Afrika und Amerika die Thiere verehren. So werden z. B. wie Martius in seinem „Rechtszustand der Ureinwohner Brasiliens“ bemerkt, die Lamas von vielen Peruanern als heilig verehrt, während von andern die Maispflanze angebetet wird. So ist der Stier ein Gegenstand der Verehrung bei den Hindus. „Man erzeigt ihm jährlich einmal göttliche Ehre, schmückt ihn mit Bändern und Blumen, wirft sich vor ihm nieder. Es giebt viele Dörfer bei ihnen, wo man einen Stier als lebendigen Gözen unterhält, und ihn, wenn er stirbt, unter großen Feierlichkeiten begräbt“. Eben so „sind sämtliche Schlangen den Hindus heilig. Es giebt Gözendienner, die so blinde Slaven ihrer Vorurtheile sind, daß sie es für ein Glück halten, von einer Schlange gebissen zu werden. Sie halten dies alsdann für Bestimmung und denken nur darauf ihr Leben recht froh zu enden, weil sie glauben, in der andern Welt irgend einen recht wichtigen Posten am Hofe des Schlangengottes einzunehmen“. (Encyclopädie von Ersch und Gruber, Art. Hindostan.) Die frommen Buddhisten und noch mehr die Jainas oder Dschainas, eine den Buddhisten verwandte Secte der Inder halten „jede Tödtung selbst des geringsten Ungeziefers für eine Todsünde, die dem Menschenmorde gleichkommt“. (Bohlen: das alte Indien. 1. Bd.) Die Dschainas legen „förmliche Thierlazarethe an, selbst für die niedrigsten und verachtetsten Gattungen und bezahlen arme Leute mit Geld, damit sie in solchen für das Ungeziefer bestimmten Aufenthaltsörtern ihr Nachtlager aufschlagen und sich von ihnen zerfressen lassen. Viele tragen beständig ein Stückchen Leinwand vor dem Mund, damit sie nicht etwa ein fliegendes Insekt verschlucken und ihm so das Leben rauben. Andere kehren mit einer zarten Bürste die Stelle ab, wo sie sich setzen wollen, damit sie nicht etwa ein Thierchen zerdrücken. Oder sie führen Säckchen voll Mehl oder Zucker oder ein Gefäß mit Honig bei sich, um davon den Ameisen oder andern Thieren mitzutheilen.“ (Ency-

flopädie von Ersch und Gruber, Art. Dschainas.) „Auch die Thibetaner schonen Wanzen, Läuse und Flöhe nicht weniger, als die zahmen und nützlichen Thiere. In Ava behandelt man Hausthiere wie eigene Kinder. Eine Frau, deren Papagei gestorben war, schrie wehklagend: mein Sohn ist hin, mein Sohn ist hin! Auch ließ sie ihn eben so feierlich als ihren Sohn begraben.“ (Meiners: Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen.) Merkwürdig ist, daß, wie derselbe Gelehrte bemerkt, die meisten Thiergeschlechter, die man im alten Aegypten und Orient überhaupt göttlich verehrte, noch jetzt von den christlichen und muhamedanischen Einwohnern derselben Länder als unverleßlich angesehen werden. Die christlichen Kopten z. B. errichten Hospitäler für Kagen und machen Vermächtnisse, damit Geier und andere Vögel zu bestimmten Zeiten gefüttert werden. Die Sumatraner haben nach W. Marsden's „Beschreibung der Insel Sumatra“ einen solchen religiösen Respect vor den Alligators und Tigern, daß sie, statt sie zu vertilgen, sich von ihnen vertilgen lassen. Die Tiger trauen sie sich nicht einmal bei ihrem gewöhnlichen Namen zu nennen, sondern nennen sie ihre Vorfahren oder die Alten, „entweder weil sie selbige wirklich dafür halten oder um ihnen dadurch zu schmeicheln. Wenn ein Europäer von minder abergläubischen Personen Fallen stellen läßt, so gehen diese bei Nacht auf den Platz und verrichten einige Ceremonien, um das Thier, wenn es gefangen ist oder die Lockspeise wittert, zu überreden, daß die Falle nicht von ihnen oder mit ihrer Einwilligung gestellt worden sei.“ Nachdem ich nun die Thatsache der Thiervergötterung und Thierverehrung überhaupt durch einige Beispiele bestätigt habe, komme ich auf den Grund und Sinn derselben. Ich reducirte den Grund derselben auch auf das Abhängigkeitsgefühl. Die Thiere waren dem Menschen nothwendige Wesen; ohne sie konnte er nicht, geschweige als Mensch, existiren. Das Nothwendige ist aber das, wovon ich abhängе; so gut daher die Natur überhaupt als das Grundprincip der menschlichen Existenz Gegenstand der Religion wurde, so gut konnte und mußte auch die

thierische Natur Gegenstand der religiösen Verehrung werden. Ich betrachtete daher den Thiercultus hauptsächlich nur in Beziehung auf die Zeit, wo er historisch berechtigt war, auf die Zeit der beginnenden Cultur, wo die Thiere die höchste Bedeutung für den Menschen hatten. Welche Bedeutung hat aber nicht selbst für uns noch, die wir über den Thiercultus lachen, das Thier? Was ist und kann der Jäger ohne den Jagdhund, der Schäfer ohne den Schäferhund, der Bauer ohne den Stier? Ist nicht der Mist die Seele der Oekonomie? nicht also der Stier auch bei uns, wie er es bei den alten Völkern war, noch jetzt das oberste Princip, der Gott der Agricultur? Warum wollen wir also die alten Völker verlachen, wenn sie religiös verehrten, was für uns rationelle Menschen noch den höchsten Werth hat? Segen wir nicht auch noch das Thier in vielen Fällen über den Menschen? Steht nicht in den christlich germanischen Staaten bei dem Militär das Roß in höherem Werth, als der Reiter, bei dem Bauer der Ochs in höherem Werth, als der Knecht? Und als ein historisches Beispiel führte ich in dem Paragraphen eine Stelle aus dem Zendavesta an. Der Zendavesta ist das, freilich in seiner vorhandenen Gestalt erst später verfaßte und entstellte, Religionsbuch der alten Perser. Dort heißt es nun, freilich nur nach der alten unzuverlässigen Uebersetzung von Kleuker, in einem Theile, welche der Vendidad genannt wird: „durch den Verstand des Hundes besteht die Welt. Behütete er nicht die Straßen, so würden Räuber oder Wolf alle Güter rauben“ Eben wegen dieser seiner Wichtigkeit wird, freilich auch aus religiösem Aberglauben, in den Gesetzen eben dieses Zendavesta der Hund als Wächter und Schützer gegen reißende Thiere „dem Menschen nicht allein gleichgestellt, sondern es werden ihm in Bezug auf seine Bedürfnisse selbst Vorzüge eingeräumt“. So heißt es z. B. „wer irgend einen hungerigen Hund sieht, ist verpflichtet, ihn mit den besten Speisen zu sättigen“. „Verläuft sich eine Hündin mit Jungen, so muß das Oberhaupt des Orts, wo sie gefunden wird, sie aufnehmen und ernähren; thut er es nicht, so wird er mit

Zerstückelung des Leibes bestraft“. Ein Mensch hat daher weniger Werth, als ein Hund. Noch ärgere, den Menschen unter das Thier stellende Bestimmungen finden wir übrigens in der Religion der Aegypter. „Wer, heißt es bei Diodor, eines dieser (nämlich der geheiligten) Thiere tödtet, der ist des Todes schuldig. Ist es aber eine Kaze oder ein Ibis, so muß er jedenfalls sterben, er mag das Thier absichtlich oder unvorsätzlich getödtet haben; die Menge läuft zusammen und mißhandelt den Thäter auf die grausamste Weise“.

Gegen diese Ableitung der Verehrung der Thiere aus ihrer Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit scheinen nun aber die selbst von mir angeführten Beispiele zu sprechen. Tiger, Schlangen, Läuse, Flöhe, — was sind das für den Menschen für nothwendige Thiere? Die nothwendigen Thiere sind ja allein die nützlichen. „Wenn man auch, bemerkt Meiners in seiner angeführten Schrift, im Ganzen mehr nützliche als schädliche Thiere anbetete, so kann man daraus nicht schließen, daß die Nützlichkeit der Thiere die Ursache ihrer göttlichen Verehrung war. Die nützlichen werden nicht nach dem Verhältnisse ihrer Nützlichkeit, die schädlichen nicht nach dem Verhältnisse ihrer Schädlichkeit verehrt. So unbekannt und unerforschlich die Veranlassungen sind, welche dem einen Thiere hier, dem anderen dort günstig waren, so unerklärlich und widersprechend sind manche Erscheinungen des Thierdienstes. So verehren und schonen z. B. die Neger am Senegal und Gambia die Tiger, während man im Königreich Ante und andern benachbarten Königreichen diejenigen belohnt, welche einen Tiger erlegen“. Wir befinden uns allerdings im Reiche der Religion zunächst in einem Chaos der größten und verwirrendsten Widersprüche. Allein trotzdem reduciren sich dieselben bei tiefer eingehender Betrachtung auf die Motive der Furcht und Liebe, die aber je nach der Verschiedenheit der Menschen auf die verschiedensten Gegenstände verfallen, reduciren sich auf das Abhängigkeitsgefühl. Wenn auch ein Thier keinen wirklichen, keinen naturhistorisch nachweisbaren Nutzen oder Schaden hat, so verknüpft doch der Mensch

in seiner religiösen Einbildung aus irgend einem oft ganz zufälligen, uns unbekannten Grunde abergläubische Wirkungen mit demselben. ⁽³⁾ Was für wunderbare medicinische Kräfte hat man nicht sonst den Edelsteinen zugeschrieben. Aus welchem Grunde? Aus Aberglauben. Die innern Motive der Verehrung sind also gleich, nur dadurch sind ihre Erscheinungen verschieden, daß bei den einen Gegenständen die Verehrung auf einem eingebildeten, nur im Glauben oder Aberglauben existirenden Nutzen oder Schaden, bei den anderen Gegenständen auf einer wirklichen Wohlthätigkeit oder Nützlichkeit, Verderblichkeit oder Schädlichkeit beruht. Kurz bei den einen Gegenständen der religiösen Verehrung hängt in Wahrheit und Wirklichkeit, bei den anderen nur in der Einbildung, im Glauben, in der Vorstellung Glück oder Unglück, Wohl oder Wehe, Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod von denselben ab.

Bemerken muß ich überdies bei dieser Gelegenheit, wo die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit des religiösen Gegenstandes dem von mir angegebenen Erklärungsgrund der Religion zu widersprechen scheint, daß ich unendlich fern davon bin, die Religion, wie überhaupt irgend einen Gegenstand auf etwas Einseitiges, Abstractes zu reduciren. Ich habe stets einen Gegenstand in seiner Totalität vor Augen, wenn ich ihn im Kopf überdenke. Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstractes Gefühl. Mein Abhängigkeitsgefühl hat Augen und Ohren, Hände und Füße, mein Abhängigkeitsgefühl ist nur der sich abhängig fühlende, abhängig sehende, kurz nach allen Seiten und Sinnen abhängig wissende Mensch. Das, wovon der Mensch abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig weiß, ist aber die Natur, ein Gegenstand der Sinne. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelt der Sinne auf den Menschen macht, und sollten diese Eindrücke auch nur Eindrücke der Idiosynkrasie sein, Motive religiöser Verehrung werden können und wirklich werden, daß auch die Gegen-

stände, welche nur auf die theoretischen Sinne sich beziehen, ohne unmittelbar praktische Beziehungen auf den Menschen zu haben, welche die eigentlichen Motive zur Furcht und Liebe enthalten, Gegenstände der Religion werden. Selbst wenn ein Naturwesen, sei's nun wegen seiner Furchtbarkeit oder Schädlichkeit, um es unschädlich zu machen, oder wegen seiner Wohlthätigkeit und Nützlichkeit, um für seine Güte ihm zu danken, Gegenstand religiöser Verehrung ist, so bietet es ja auch noch andere Seiten dar, die gleichfalls in das Auge und Bewußtsein des Menschen fallen und daher als Momente der Religion sich geltend machen. Wenn der Parse den Hund wegen seiner Wachsamkeit und Treue, wegen dieser seiner so zu sagen politischen und moralischen Bedeutung und Nothwendigkeit für den Menschen verehrt, so ist ja der Hund keineswegs nur in abstracto als Wächter, sondern er ist ja auch in allen seinen übrigen natürlichen Eigenschaften, er ist in seiner Ganzheit, seiner Totalität Gegenstand der Anschauung, und es ist daher natürlich, daß auch diese Eigenschaften bei der Erzeugung eines religiösen Gegenstandes mitwirkende Kräfte sind. So werden im Zendavesta ausdrücklich noch andere Eigenschaften des Hundes, als nur seine Nützlichkeit und Wachsamkeit angeführt. „Er hat, heißt es z. B. dort, acht merkwürdige Eigenschaften; er ist wie Athorne (Priester), wie Krieger, wie Feldbauer, der Güter Duell, wie Vogel, wie Räuber, wie Bestie, wie eine böse Frau, wie ein Jüngling. Als Priester ist er, was er findet, als Priester geht er zu Allen, die ihn suchen, der Hund schläft viel, wie ein junger Mensch, ist wie dieser brennend im Handeln u. s. w.“ So ist die Lotosblume, *Nymphaea Lotus*, die ein Hauptgegenstand der Verehrung bei den alten Aegyptern und Indern war, und noch jetzt fast im ganzen Morgenlande verehrt wird, nicht nur eine nützliche Pflanze, — denn ihre Wurzeln sind essbar, waren besonders ehemals eine Hauptnahrung der Aegypter, — sondern auch eine der schönsten Wasserblumen. Ja, während bei einem mehr rationellen und praktischen, culturfähigen Volke auch nur die rationellen, für die menschliche

Existenz und Bildung bedeutsamen Eigenschaften eines Gegenstandes der Grund seiner religiösen Verehrung sind, so können bei einem Volke von entgegengesetztem Charakter nur die irrationellen, für die menschliche Existenz und Cultur gleichgültigen, selbst nur curiosen Eigenschaften dieses Gegenstandes Motive der Verehrung werden. Ja, es können Dinge und Wesen verehrt werden, für deren Verehrung sich gar kein anderer Grund anführen läßt, als der einer besondern Sympathie oder Idiosynkrasie. Ist die Religion gar nichts Andres als Psycho- und Anthropologie, so versteht es sich ja von selbst, daß die Idiosynkrasie und Sympathie auch eine Rolle in derselben spielen. Alle sonderbaren und auffallenden Erscheinungen im Wesen der Natur, Alles, was das Auge des Menschen fesselt und frappirt, was sein Ohr überrascht und bezaubert, was seine Phantasie entzündet, sein Erstaunen erregt, sein Gemüth auf eine besondere, ungewöhnliche, ihm unerklärliche Weise afficirt, kommt bei der Entstehung der Religion in Betracht, kann den Grund und Gegenstand selbst religiöser Verehrung abgeben. „Wir betrachten mit Ehrfurcht, sagt Seneca in seinen Briefen, die Häupter, d. h. die Ursprünge der größern Flüsse. Wir errichten einem plötzlich aus dem Verborgenen mit Macht hervorbrechenden Bache Altäre. Wir verehren die Quellen der warmen Gewässer, und gewisse Seen sind uns wegen ihrer Dunkelheit oder unermesslichen Tiefe heilig.“ „Die Flüsse werden verehrt, sagt Maximus Tyrius in seiner achten Dissertation, entweder wegen ihres Nutzens, wie der Nil von den Aegyptern, oder wegen ihrer Schönheit, wie der Peneus von den Thessaliern, oder wegen ihrer Größe, wie der Ister von den Scythen“ oder aus andern zufälligen, hier gleichgültigen Gründen. „Das Kind, sagt Glauberg ein deutscher, obwohl lateinisch schreibender Philosoph im 17. Jahrhundert, ein geistvoller Schüler des Cartesius, wird am meisten von hellen und glänzenden Gegenständen ergriffen und gefesselt. Das ist der Grund, warum die barbarischen Völker sich zum Cultus der Sonne und himmlischen Körper, und zu ähnlicher Gögendienerei hinreißen ließen.“

Aber obgleich alle diese Eindrücke, Affecte und Stimmungen, welche der Glanz des Lichtes in den Steinen — auch Steine werden ja verehrt — der Schauer der Nacht, die Dunkelheit und Stille des Waldes, die Tiefe und Unermeßlichkeit des Meeres, die auffallende Eigenthümlichkeit und Sonderbarkeit, die Lieblichkeit und Schrecklichkeit der Thiergestalten Momente der Religion, bei der Erklärung und Auffassung der Religion in Rechnung und Anschlag zu bringende Gewichte sind, so befindet sich doch der Mensch da noch außer dem Boden der Geschichte, noch im Zustande der Kindheit, wo auch der einzelne Mensch noch keine historische Person ist, wenn er auch später eine solche wird, wo er wahl- und kritiklos von solchen Eindrücken und Affecten sich beherrschen läßt, nur solchen Eindrücken und Affecten seine Götter entnimmt. Solche Götter sind nur Sternschnuppen, nur Meteore der Religion. Erst wenn der Mensch an die Eigenschaften sich wendet, welche den Menschen fortwährend, bleibend an seine Abhängigkeit von der Natur erinnern, welche stets es ihn auf eine empfindliche Weise fühlen lassen, daß er nichts ohne die Natur kann und ist, wenn er diese Eigenschaften zum Gegenstand seiner Verehrung macht, erst dann erhebt er sich auch zu einer eigentlichen, permanenten, historischen, in einem förmlichen Cultus darstellenden Religion. So ist z. B. die Sonne erst da Gegenstand eines eigentlichen Cultus, wo sie nicht ihres Glanzes, ihres Scheines, ihres bloß das Auge frappirenden Wesens wegen, sondern wo sie als das oberste Princip der Agricultur, als das Maß der Zeit, als die Ursache der natürlichen und bürgerlichen Ordnung, als der offenbare, einleuchtende Grund des menschlichen Lebens, kurz, wo sie wegen ihrer Nothwendigkeit, ihrer Wohlthätigkeit verehrt wird.⁽⁴⁾ Erst da, wo das culturgeschichtliche Moment eines Gegenstandes vor die Augen tritt, erst da bildet auch die Religion oder ein Zweig derselben ein charakteristisches historisches Moment, ein den Geschichts- und Religionsforscher interessirendes Object. Dies gilt auch vom Thiercultus. Wenn auch in einer Religion die Verehrung sich noch

auf andere, culturgeschichtlich gleichgültige Thiere erstreckt, so ist doch die Verehrung der culturgeschichtlichen Thiere das charakteristische oder doch das vernünftige, hervorzuhebende Moment; der Grund, warum diese andern Thiere, warum überhaupt andere, als die Existenz und Humanität des Menschen bedingende und begründende Gegenstände und Eigenschaften verehrt werden, ist ja, wie entwickelt wurde, auch nicht von dem Cultus der einer Verehrung aus humanen Gründen würdigen Gegenstände ausgeschlossen. Die nothwendigsten, wichtigsten, einflussreichsten, die am meisten das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen im Menschen erzeugenden Naturgegenstände haben ja auch alle die Eigenschaften an sich, welche das Auge und Gemüth frappiren, Staunen, Bewunderung und alle anderen derartigen Affecte und Stimmungen erregen. Sei begrüßt, heißt es daher in Aratus Phänomenen in der Anrede an den Zeus, an den Gott, an die Ursache der Himmelserscheinungen, sei begrüßt Vater, Du großes Wunder, (d. h. Du großes, Staunen und Bewunderung erregendes Wesen) Du großes Labsal der Menschen. Wir haben daher in einem und demselben Gegenstande hier beides eben Besprochene vereint. Aber nicht das Thäuma, das Wunder, sondern das Oneiar, das Labsal, d. h. nicht das Wesen, wiefern es Gegenstand des Staunens, sondern der Furcht und Hoffnung ist, nicht also wegen seiner staunens- und bewunderungswürdigen, sondern wegen seiner die menschliche Existenz begründenden und erhaltenden, das Abhängigkeitsgefühl in Anspruch nehmenden Eigenschaften ist es Gegenstand der Religion, Gegenstand des Cultus.

Dasselbe gilt auch vom Thiercultus, so viele Thiergötter auch nur dem Thäuma, dem kritiklosen Gaffen, der stupiden Bewunderung, der unbeschränkten Willkür des religiösen Aberglaubens ihre Existenz verdanken mögen. Wir brauchen uns daher gar nicht zu darüber zu verwundern und zu schämen, daß der Mensch die Thiere verehrte, denn der Mensch hat nur sich in ihnen geliebt und verehrt; er hat nur, wenigstens da, wo der Thiercultus ein culturgeschichtliches Moment bildet,

die Thiere wegen ihrer Verdienste um die Menschheit, also feinetwegen, nicht aus bestialischen, sondern humanen Gründen verehrt.

Wie in der Thierverehrung der Mensch sich selbst verehrt, davon haben wir ein Beispiel an der Art, wie noch heute der Mensch die Thiere schätzt. Der Jäger schätzt nur die auf die Jagd, der Bauer nur die auf den Ackerbau Bezug habenden Thiere, d. h. der Jäger schätzt in dem Thier das Jagdwesen, welches sein eigenes Wesen ist, der Bauer nur die Oekonomie, die seine eigene Seele und practische Gottheit ist. Auch an dem Thiercultus haben wir daher einen Beweis und ein Beispiel von der Behauptung, daß in der Religion der Mensch nur sein eigenes Wesen vergegenständlicht. So verschieden die Menschen, so verschieden ihre Bedürfnisse, so verschieden ihr wesentlicher, sie charakterisirender Standpunkt, so verschieden sind auch bei den wenigstens der Culturgeschichte angehörenden Völkern die Thiere, die sie hauptsächlich verehren, so daß wir aus der Qualität der Thiere, welche der Gegenstand der Verehrung waren, selbst die Qualität der sie verehrenden Menschen erkennen. So war „der Hund, wie Rhode in seiner Schrift: „die h. Sage und das gesammte Religionsystem der alten Baktrier, Meder und Parsen oder des Zendvolkes“ bemerkt, den Anfangs bloß von Viehzucht lebenden Parsen die wichtigste Stütze im Kampf gegen die ahrimanische Thierwelt, d. h. gegen Wölfe und andere reißende Thiere, daher wurde, wer einen brauchbaren Hund oder eine schwangere Hündin getödtet hatte, mit dem Tode bestraft. Der Aegypter hatte bei seinem Feldbau weder Wölfe noch andere reißende Thiere zu fürchten. Ratten und Mäuse waren die Werkzeuge Typhons, die ihm schaden, daher nahm die Katze bei ihm die Rolle ein, welche dem Hund beim Zendvolk eingeräumt war.“ Aber nicht nur den practischen Culturstandpunkt eines Volks, auch sein theoretisches Wesen, seinen geistigen Standpunkt überhaupt vergegenständlicht uns der Thierdienst, der Naturdienst überhaupt; denn wo der Mensch Thiere und Pflanzen verehrt, da ist er kein Mensch noch wie wir, da identificirt er sich mit den Thieren und Pflanzen, da sind sie

für ihn theils menschliche, theils übermenschliche Wesen. So ist z. B. im Zendavesta der Hund gleich dem Menschen den Gesetzen unterworfen. „Beißt er ein Hausthier oder einen Menschen, so wird ihm zum ersten Mal zur Strafe das rechte Ohr, zum zweiten Mal das linke Ohr abgeschnitten, zum dritten Mal der rechte, zum vierten Mal der linke Fuß, zum fünften Mal der Schwanz.“ So nannten nach Diodor die Troglodyten den Stier und die Kuh, den Widder und das Schaf Vater und Mutter, weil sie von ihnen und nicht von ihren natürlichen Eltern immerfort ihre tägliche Nahrung empfangen. So glauben, wie Meiners berichtet, die Indianer in Guatimala, wie die afrikanischen Neger, daß das Leben eines jeden Menschen mit dem Leben eines gewissen Thiers unzertrennlich verbunden sei, und daß, wenn das Brudthier getödtet werde, der Mensch auch sterben müsse. So sagt auch Safontala zu den Blumen: „Ich fühle die Liebe einer Schwester für diese Pflanzen.“ Ein schönes Beispiel von dem Unterschied des menschlichen Wesens auf dem Standpunkt der orientalischen Naturverehrung und des menschlichen Wesens auf unserem Standpunkt liefert die Anekdote, die W. Jones erzählt, daß, als er einst die Lotosblume auf dem Pulse liegen hatte, um sie zu untersuchen, ein Fremder aus Nepal zu ihm gekommen, und so wie er diese Blume erblickte, vor Ehrfurcht zur Erde niedergesunken sei. Welch ein Unterschied zwischen dem Menschen, der vor einer Blume andächtig niederfällt und dem Menschen, der die Blume nur vom Standpunkt der Botanik aus ansieht!

Siebente Vorlesung.

Wir sind mit der Behauptung, daß der Mensch in den Thieren sich selbst verehrt — eine Behauptung, die selbst nicht durch den Thiercultus umgestoßen wird, für den sich keine culturgeschichtlichen, rationellen Gründe angeben lassen, der seine Existenz nur der Furcht oder selbst besonderen Zufälligkeiten oder Idiosynkrasieen verdankt, denn wo der Mensch ein Wesen ohne Grund verehrt, da vergegenständlicht er in demselben nur seine eigene Tollheit und Verrücktheit — wir sind, sage ich, mit dieser Behauptung auf den wichtigsten Satz des Paragraphen gekommen, auf den Satz, daß der Mensch Das, wovon er sein Leben abhängig weiß oder glaubt, als Gott verehrt, daß eben deswegen in dem Gegenstand der Verehrung nur der Werth zum Vorschein, zur Anschauung kommt, den er auf sein Leben, auf sich überhaupt legt, daß folglich die Verehrung Gottes von der Verehrung des Menschen abhängt. Dieser Satz ist zwar nur eine Vorausnahme, eine Anticipation des Resultats und weiteren Verlaufs dieser Vorlesungen; weil er aber schon in diesem Paragraphen vorkommt, weil er für meine ganze Entwicklung und Auffassung der Religion von der größten Wichtigkeit ist, so möge er auch schon bei dieser Gelegenheit, bei dem Thiercultus, der namentlich, sofern ihm ein vernünftiger Sinn zu Grunde liegt, die Wahrheit dieses Satzes bestätigt und veranschaulicht, zur Sprache kommen.

Wo der Thiercultus, um das Frühere zu recapituliren, auf den Standpunkt eines Culturmoments, einer nennenswerthen Erscheinung der Religionsgeschichte sich erhebt, da hat er einen humanen oder egoistischen Grund. Ich gebrauche zum Entsetzen der heuchlerischen Theologen und phantastischen Philosophen als Bezeichnung des Grundes und Wesens der Religion das Wort: Egoismus. Kritikalose Kritiker, welche an Worten kleben, haben daher in ihrer hohen Weisheit aus meiner „Philosophie“ herausgetüpfelt, daß ihr Resultat der Egoismus und daß ich eben deswegen nicht in das Wesen der Religion eingedrungen sei. Wenn ich aber das Wort Egoismus, wohlgemerkt! in der Bedeutung eines philosophischen oder universellen Princips gebrauche, so verstehe ich darunter nicht den Egoismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie das Jeder, der etwas Kritik im Leibe hat, aus den Verbindungen, aus dem Zusammenhang, aus dem Gegensatze, in welchem ich das Wort Egoismus gebrauche, erschen kann; ich gebrauche es nämlich im Gegensatze zur Theologie oder Gottgläubigkeit, in deren Sinn, wenn sie streng und consequent ist, jede Liebe, die nicht Gott zum Ziel und Gegenstand hat, selbst die Liebe zu andern Menschen Egoismus ist; ich verstehe daher darunter nicht den Egoismus des Menschen dem Menschen gegenüber, den moralischen Egoismus, nicht den Egoismus, der bei Allem, was er thut, selbst scheinbar für Andere, nur seinen Vortheil im Auge hat, nicht den Egoismus, der das charakteristische Merkmal des Philisters und Bourgeois, der das directe Gegentheil aller Rücksichtslosigkeit im Denken und Handeln, aller Begeisterung, aller Genialität, aller Liebe ist. Ich verstehe unter Egoismus das seiner Natur und folglich — denn die Vernunft des Menschen ist nichts als die bewußte Natur des Menschen — seiner Vernunft gemäße sich selbst geltend Machen, sich selbst Behaupten des Menschen gegenüber allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei, die religiöse und speculative Phantastik, die politische Brutalität und Despotie an den Menschen stellen. Ich verstehe unter Egois-

muß den nothwendigen, den unerläßlichen Egoismus, den, wie gesagt, nicht moralischen, sondern metaphysischen, d. h. im Wesen des Menschen ohne Wissen und Willen begründeten Egoismus, den Egoismus, ohne welchen der Mensch gar nicht leben kann, denn um zu leben, muß ich fortwährend das mir Zuträgliche zu eigen machen, das mir Feindliche und Schädliche vom Leibe halten, den Egoismus also, der selbst im Organismus, in der Aneignung der assimilirbaren, der Ausscheidung der nicht assimilirbaren Stoffe liegt. Ich verstehe unter Egoismus die Liebe des Menschen zu sich selbst, d. h. die Liebe zum menschlichen Wesen, die Liebe, welche der Anstoß zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen ist, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Mensch ist und sein kann; ich verstehe unter dem Egoismus die Liebe des Individuums zu Individuen seines Gleichen; — denn was bin ich ohne sie, was ohne die Liebe zu Wesen meines Gleichen? — die Liebe des Individuums zu sich selbst nur insofern, als jede Liebe eines Gegenstandes, eines Wesens eine indirecte Selbstliebe, denn ich kann ja nur lieben, was meinem Ideal, meinem Gefühl, meinem Wesen entspricht. Kurz ich verstehe unter Egoismus jenen Selbsterhaltungstrieb, kraft dessen der Mensch nicht sich, seinen Verstand, seinen Sinn, seinen Leib, um die Beispiele aus dem uns zunächst liegenden Thiercultus zu nehmen, geistlichen Eseln und Schafen, politischen Wölfen und Tigern, philosophischen Grillen und Nachteulen aufopfert, jenen Vernunftinstinct, welcher dem Menschen sagt, daß es Thorheit, Unsinn ist, sich aus religiöser Selbstverläugnung von Läusen, Flöhen und Wanzen das Blut aus dem Leibe und den Verstand aus dem Kopfe saugen, von Ottern und Schlangen sich vergiften, von Tigern und Wölfen zerfressen zu lassen; jenen Vernunftinstinct, welcher, wenn sich auch einmal der Mensch bis zur Verehrung der Thiere verirrt oder herabläßt, dem Menschen zuruft: Ehre nur die Thiere, in denen Du Dich selbst ehrst, die Thiere, die Dir nützlich, die Dir nothwendig sind; denn selbst die Thiere, die Du ehrst,

ohne daß ein vernünftiger Grund zu ihrer Verehrung vorhanden ist, ehrt Du ja doch nur, weil Du wenigstens glaubst, Dir einbildest, daß ihre Verehrung für Dich nicht ohne Nutzen ist. Der Ausdruck Nutzen ist übrigens, wie ich auch schon in meinen Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen der Religion erklärte, ein gemeiner, ungeeigneter, dem religiösen Sinne widersprechender; denn nützlich ist auch ein Ding; aber das, was ein Gott, ein Gegenstand religiöser Verehrung, ist kein Ding, sondern ein Wesen; nützlich ist ein Ausdruck der bloßen Brauch- und Verwendbarkeit, der Passivität; aber Thätigkeit, Leben ist eine wesentliche Eigenschaft der Götter, wie schon Plutarch ganz richtig behauptet. Der religiöse Ausdruck und Begriff für Nützlichkeit ist Wohlthätigkeit; denn nur die Wohlthätigkeit, aber nicht die Nützlichkeit flößt mir die Empfindungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe ein, und nur diese Empfindungen sind ihrer Natur, wie ihren Wirkungen nach religiöse. Wegen ihrer Wohlthätigkeit, religiös oder poetisch, wegen ihrer Nützlichkeit, irreligiös, gemein oder prosaisch, wegen ihrer Nothwendigkeit, ihres ohne sie nicht sein Könnens, philosophisch ausgedrückt, wird die Natur überhaupt, werden auch die Pflanzen und Thiere insbesondere verehrt. Das Princip hat daher der Thiercultus, da wo er wenigstens vernünftigen religiösen Sinn hat, mit jedem Cultus gemein; oder: das, was bei einiger Maßen überlegenden Menschen die Thiere zu Gegenständen religiöser Verehrung erhebt, der Grund ihrer Verehrung ist, dasselbe ist der Grund der Verehrung jedes andern Gegenstandes; dieser Grund ist aber eben die Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit. Unterschieden sind die Götter der Menschen nur nach den unterschiedenen Wohlthaten, die sie dem Menschen erzeugen, unterschieden nur nach den verschiedenen Trieben und Bedürfnissen des Menschen, die sie befriedigen, unterschieden sind die Gegenstände der Religion nur nach den verschiedenen Facultäten oder Vermögen des menschlichen Wesens, worauf sie sich beziehen. So ist z. B. Apoll der

Arzt der psychischen, moralischen Krankheiten, Asklepios der Arzt der physischen, leiblichen. Aber der Grund der Verehrung, das Princip ihrer Göttlichkeit, das, was sie zu Göttern macht, das ist ihre Beziehung auf den Menschen, ihre Nützlichkeit, ihre Wohlthätigkeit, das ist der menschliche Egoismus; denn, wenn ich mich nicht zuerst liebe, nicht verehere, wie kann ich lieben und verehren, was mir nützlich und wohlthätig ist? Wie kann ich den Arzt lieben, wenn ich nicht die Gesundheit liebe? wie den Lehrer, wenn ich nicht meine Lernbegierde befriedigen will? Wie kann ich das Licht verehren, wenn ich keine Augen habe, die das Licht suchen, das Licht bedürfen? Wie meinen Urheber oder Urquell preisen und loben, wenn ich mich selbst verachte? wie ein objectiv höchstes Wesen anbeten und anerkennen, wenn ich kein subjectiv höchstes Wesen in mir habe? wie einen Gott außer mir annehmen, wenn ich nicht mir selbst, freilich in anderer Weise, Gott bin? wie einen äußeren Gott ohne Voraussetzung eines inneren, psychologischen Gottes glauben? Was ist aber dieses höchste Wesen im Menschen, von dem alle anderen höchsten Wesen, alle Götter außer ihm abhängen? Es ist der Inbegriff aller seiner menschlichen Triebe, Bedürfnisse, Anlagen, es ist überhaupt die Existenz, das Leben des Menschen, denn dieses befaßt ja Alles in sich. Nur deswegen macht daher der Mensch das, wovon sein Leben abhängt, zu einem Gott oder göttlichen Wesen, weil ihm sein Leben ein göttliches Wesen, ein göttliches Gut oder Ding ist. Wo der Mensch sagt: „das Leben ist der Güter höchstes nicht“, da wird das Leben nur in einem beschränkten, untergeordneten Sinn genommen, da befindet sich der Mensch auf dem Standpunkte des Unglücks, des Zwiespalts, keineswegs auf dem normalen Lebensstandpunkt, da verwirft er, verachtet er allerdings das Leben, aber er verachtet es nur, weil seinem Leben Eigenschaften oder Güter fehlen, die wesentlich zum normalen Leben gehören, weil es kein Leben mehr ist. So, wenn ein Mensch z. B. der Freiheit beraubt ist, wenn er ein Slave fremder Willkür ist, so kann, ja soll er dieses Leben

verachten, aber nur, weil dieses Leben ein mangelhaftes, nichtiges Leben ist, ein Leben, dem die wesentlichste Bedingung und Eigenschaft des menschlichen Lebens, die Bewegung und Bestimmung nach eigenem Willen abgeht. Darauf beruht auch der Selbstmord. Der Selbstmörder nimmt sich nicht sein Leben; es ist ihm schon genommen. Darum tödtet er sich; er zerstört nur einen Schein; er wirft nur eine Schaafe weg, aus der längst, sei's nun ohne oder mit seiner Schuld, der Kern verzehrt ist. Aber im gesunden, gesetzmäßigen Zustande, und wenn unter dem Leben der Inbegriff aller wesentlich zum Menschen gehörenden Güter verstanden wird, ist das Leben und zwar mit vollem Rechte das höchste Gut, das höchste Wesen des Menschen. Wie ich für alle meine Haupt- und Grundsätze empirische, historische Beispiele und Belege anführe, weil ich nur zum Bewußtsein bringen und aussprechen will, was Andere, was die Menschen überhaupt denken und fühlen, so führe ich auch für diese Behauptung in meinen Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion einige Stellen aus Aristoteles, Plutarch, Homer und Luther an. Mit ein paar Stellen als solchen will ich nun natürlich nicht die Wahrheit eines Ausspruchs beweisen, wie lächerliche, kritiklose Kritiker mir vorwarfen. Ich liebe die Kürze, ich sage mit wenigen Worten, was Andere mit Folianten sagen. Aber freilich haben die meisten Gelehrten und Philosophen die Eigenschaft, daß sie nur dann vom Gewichte eines Grundes überzeugt werden, wenn er ihnen in der Form eines Folianten oder wenigstens recht dickleibigen Buches in die Hände gedrückt wird. Jene paar Stellen sind pars pro toto, haben universelle Bedeutung, können durch tausend und abermals tausend gelehrte Citate belegt werden; aber alle diese Tausende sagen nicht mehr, wenigstens der Qualität nach, als diese paar Stellen. Was aber noch unendlich mehr ist und gilt, als ein gelehrtes Citat, das ist die Praxis, das Leben. Und dieses bestätigt uns bei allen Schritten und Tritten, die wir thun, bei allen Blicken, die wir in dasselbe werfen, die Wahrheit jenes Satzes, daß den Menschen

das Leben der Güter höchstes ist. Und eben so bestätigt sie vor Allem die Religion und ihre Geschichte; denn wie die Philosophie zuletzt nichts ist als die Kunst des Denkens, so ist die Religion zuletzt nichts Andres als die Kunst des Lebens, die daher nichts Andres uns zur Anschauung und zum Bewußtsein bringt, als die das Leben des Menschen unmittelbar bewegenden Kräfte und Triebe. Diese Wahrheit ist selbst das durchgängige, allumfassende Princip aller Religionen. Nur deswegen, weil unbewußt und unwillkürlich, nothwendig das Leben dem Menschen ein göttliches Gut und Wesen ist, macht er bewußt, macht er in der Religion das zum Gotte, wovon, sei's nun wirklich, sei's in der Einbildung, die Entstehung und Erhaltung dieses göttlichen Gutes abhängt. Jede Befriedigung eines Triebes, sei dieser nun ein niederer oder höherer, physischer oder geistiger, practischer oder theoretischer, ist für den Menschen ein göttlicher Genuß, und nur deswegen verehrt er die Gegenstände oder Wesen, von denen diese Befriedigung abhängt, als herrliche, anbetungswürdige, göttliche Wesen. Ein Volk, das keine geistigen Triebe hat, hat auch keine geistigen Götter. Ein Volk, dem nicht der Verstand als Subject, d. h. als menschliche Kraft und Thätigkeit ein göttliches Wesen ist, wird nun und nimmermehr zum Gegenstand seiner Verehrung, zum Gott ein Verstandeswesen machen. Wie kann ich die Weisheit als Minerva zur Göttin machen, wenn mir nicht die Weisheit an und für sich selbst schon göttliches Wesen ist? Wie also überhaupt das Wesen vergöttern, von dem mein Leben abhängig ist, wenn mir das Leben nichts Göttliches ist? Nur der Unterschied der menschlichen Triebe, Bedürfnisse, Fähigkeiten, nur dieser Unterschied und ihre Rangordnung bestimmt daher den Unterschied und die Rangordnung der Götter und Religionen. Den Maßstab, das Kriterium der Gottheit und eben deswegen den Ursprung der Götter hat daher der Mensch an und in sich selbst. Was diesem Kriterium entspricht, ist ein Gott, was ihm widerspricht, keiner. Dieses Kriterium ist aber der Egoismus in dem entwickelten Sinne des Wortes.

Die Beziehung eines Gegenstandes auf den Menschen, die Befriedigung eines Bedürfnisses, die Unentbehrlichkeit, die Wohlthätigkeit ist der Grund, warum der Mensch einen Gegenstand zum Gott macht. Das absolute Wesen ist für den Menschen, ohne daß er es weiß, der Mensch selbst, die sogenannten absoluten Wesen, die Götter sind relative, sind vom Menschen abhängige Wesen, sind ihm nur insofern Götter, als sie diesem seinem Wesen dienen, als sie ihm nützlich, förderlich, entsprechend, kurz wohlthätig sind. Warum verlachten die Griechen die Götter der Aegypter, die Crocodile, Kagen, Ibis? weil die Götter der Aegypter nicht dem Wesen, nicht den Bedürfnissen der Griechen entsprachen. Worin lag also der Grund, daß ihnen die griechischen Götter nur für Götter galten? In den Göttern an und für sich selbst? nein! in den Griechen; in den Göttern nur indirect, nur insofern, als sie eben dem Wesen der Griechen entsprechende Wesen waren (5). Warum verwarfen aber die Christen die heidnischen, die griechischen und römischen Götter? weil sich ihr religiöser Geschmack geändert hatte, weil die heidnischen Götter ihnen nicht gaben, was sie wollten. Warum ist also ihnen ihr Gott nur Gott? weil er ein Wesen ihres Wesens, ihres Gleichen ist, weil er ihren Bedürfnissen, ihren Wünschen, ihren Vorstellungen entspricht.

Wir sind zuerst von den allgemeinsten und gemeinsten Erscheinungen der Religion aus und von da zum Abhängigkeitsgefühl übergegangen; aber jetzt sind wir über und hinter das Abhängigkeitsgefühl selbst zurückgegangen und haben als den letzten subjectiven Grund der Religion den menschlichen Egoismus im angeführten Sinne entdeckt, obwohl auch der Egoismus im gemeinsten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes keine untergeordnete Rolle in der Religion spielt, aber von diesem abstrahire ich. Es fragt sich nur, ob diese den gewöhnlichen übersinnlichen und übermenschlichen, d. i. phantastischen Erklärungsgründen der Religion absolut widersprechende Erklärung von dem Grunde und Wesen der Religion und ihrer Gegenstände, der Götter, der

Wahrheit gemäß ist, ob ich mit diesem Worte den Nagel auf den Kopf getroffen, das, was die Menschheit bei der Verehrung der Götter im Sinne hat, richtig ausgesprochen habe. Ich habe zwar schon genug Belege und Beispiele angeführt, da aber der Gegenstand zu wichtig ist, da man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d. h. Citate schlagen kann, so will ich noch mehrere anführen. „Die Pflanze, der Baum, deren Früchte man genoß, sagt Rhode in der schon erwähnten Schrift in Beziehung auf die Religion der alten Indier und Perser, wurden verehrt und gebeten, künftig noch mehr Früchte zu bringen. Das Thier ward verehrt, dessen Milch und Fleisch man genoß; das Wasser, weil es die Erde fruchtbar machte; das Feuer, weil es wärmte und leuchtete, und die Sonne mit allen übrigen Gestirnen, weil ihr wohlthätiger Einfluß auf das gesammte Leben auch dem stumpfften Sinn nicht entgehen kann.“ Der Verfasser der gleichfalls schon erwähnten Schrift *de l'Origine des principes religieux* führt aus der *Histoire des Yncas de Perou* par Garcillaso de la Vega, einer Schrift, die ich mir leider nicht verschaffen konnte, Folgendes an: „Die Bewohner von Chincha sagten zu dem Inca, daß sie weder den Inca für ihren König, noch die Sonne für ihren Gott erkennen wollten, daß sie schon einen hätten, den sie anbeteten, daß ihr gemeinschaftlicher Gott das Meer wäre, welches ein ganz anderes Ding, als die Sonne sei, indem es ihnen eine Menge Fische zu ihrer Nahrung gebe, anstatt daß ihre Sonne ihnen gar nichts Gutes thue, als daß ihre außerordentliche Hitze ihnen nur lästig sei, und sie also nichts aus ihr zu machen brauchten.“ Sie verehrten also nach ihrem eigenen Eingeständniß das Meer, weil es die Quelle der Nahrung für sie war, als Gott; sie dachten, wie jener griechische Komiker, der sagt: „das mich Ernährende, Das halt ich für meinen Gott.“ Der gemeine Spruch: „Weß Brod ich eß, deß Lied ich sing“, gilt daher auch in der Religion. Selbst schon die Sprache liefert uns hierfür Belege. Almus z. B. heißt nährend, daher es hauptsächlich ein Beiwort der Ceres ist, kann und zwar eben deswegen

lieb, werth, herrlich, heilig. „Unter allen Gottheiten, von welchen die Mythologie erzählt, heißt es bei Diodor, ist keine unter den Menschen so hoch geachtet, wie die beiden, welche durch die wohlthätigsten Erfindungen ein so ausgezeichnetes Verdienst um die Menschheit sich erworben, Dionysius durch die Einführung des lieblichsten Tranks und Demeter durch die Mittheilung der trefflichsten trockenen Nahrung.“ Erasmus macht in seinen Adagien zu dem Sprüchwort der Alten: „der Mensch ist den Menschen Gott“ die Bemerkung: „das Alterthum glaubte, Gott sein heiße den Sterblichen nützen.“ Dieselbe Bemerkung macht der Philolog Joh. v. Meyen in einer Note zu Virgil's Aeneis. Die Alten erwiesen denen, sagt er, welche wohlthätige Erfindungen machten, göttliche Ehre nach dem Tode, denn sie waren der Ueberzeugung, ein Gott sei nichts Andres, als was den Sterblichen Nutzen bringe. „Aus welchem Grunde, singt Ovidius in den Episteln aus seinem Exil, sollen wir die Götter ehren, wenn wir ihnen den Willen zu nützen oder helfen nehmen? Wenn Jupiter für meine Gebete nur taube Ohren hat, warum soll ich vor seinem Tempel ein Opferrthier schlachten? Wenn mir das Meer keine Ruhe gewährt auf meiner Seereise, warum soll ich für nichts und wieder nichts dem Neptun Weihrauch streuen? Wenn Ceres nicht die Wünsche des arbeitsamen Landmanns erfüllt, warum soll sie denn die Eingeweide einer trächtigen Sau bekommen? Nur der Nutzen oder die Wohlthat also ist es, die Menschen und Götter verherrlicht!“ „Ein Gott ist dem Sterblichen, sagt der ältere Plinius, wer dem Sterblichen hilft.“ Nach Gellius hat selbst Jupiter seinen Namen: Jovem von Juvando, d. i. vom Helfen oder Nutzen im Gegensatz von Nocere, Schaden. In Cicero's Schrift von den Pflichten heißt es: „zunächst nach den Göttern sind die dem Menschen nützlichsten Wesen die Menschen“ — also sind die Götter die ersten dem Menschen nützlichen Wesen. Eben so sagt auch Erasmus in seinen Adagien: „Das Sprüchwort: „Ein Gott, aber viele Freunde“ ermahnt uns so viele Freunde als möglich uns zu machen,

weil diese am meisten nach den Göttern helfen können.“ In seiner Schrift über die Natur der Götter erklärt Cicero (oder vielmehr der Epikuräer Vellejus, aber hier ist es einē) die Behauptung des Perseus, daß die nützlichen und heilsamen Dinge für Götter gehalten worden seien, für absurd, und macht dem Prodiklus wegen derselben Behauptung den Vorwurf, daß er die Religion aufgehoben habe; aber zugleich wirft er auch dem Epikur vor, daß er, weil er das Göttlichste, Herrlichste: die Güte, die Wohlthätigkeit der Gottheit abgesprochen, die Religion mit der Wurzel ausge tilgt habe, denn wie kann man, sagt er, die Götter ehren, wenn man von ihnen nichts Gutes empfängt, noch erwarten kann? Die Religiosität, die Pietas ist die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber wie kann man Denen eine Verbindlichkeit schuldig sein, von welchen man nichts empfängt? An den Göttern verehren wir, sagt Quintilian in seinen oratorischen Institutionen, erstlich die Majestät ihrer Natur, dann die eigenthümliche Macht eines jeden und die Erfindungen, welche den Menschen einen Nutzen gebracht haben. Quintilian unterscheidet hier die Macht und Majestät der Götter von ihren Wohlthaten, aber dieser Unterschied fällt vor einer tiefer eingehenden Betrachtung; denn je majestätischer und mächtiger ein Wesen ist, desto mehr hat es auch Fähigkeit, Andern zu nützen und umgekehrt. Die höchste Macht fällt zusammen mit der höchsten Wohlthätigkeit. Bei allen Völkern fast ist daher auch der Gott der himmlischen Kräfte und Mächte der höchste, erhabenste, majestätischste, der Gott über allen Göttern, weil die Wirkungen und Wohlthaten des Himmels auch über alle andern Wirkungen und Wohlthaten gehen, die allgemeinsten, allumfassendsten, großartigsten, nothwendigsten sind. So heißt z. B. bei den Römern Jupiter: Optimus, Maximus, d. h. „wegen seiner Wohlthaten“, wie Cicero selbst bemerkt, der beste oder gütigste, „wegen seiner Gewalt“ oder Macht aber „der größte oder höchste Gott.“ Eine ähnliche Unterscheidung, wie bei Quintilian, finden wir bei Plutarch in seinem Amatorius. „Das Lob der Götter gründet sich hauptsächlich auf ihre Dynamis, d. i.

Macht und Ophelia, d. i. Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit;“ aber wie gesagt, beide Begriffe fallen in Eins zusammen, denn je mehr ein Wesen an und für sich selbst ist, desto mehr kann es auch Andern sein. Je mehr einer ist, desto mehr kann er auch Andern nützen, freilich auch schaden. Daher sagt Plutarch selbst in seinem Symposiakon: „die Menschen vergöttern am meisten die Dinge von allgemeinsten, sich überall hin erstreckender Nützlichkeit wie das Wasser, das Licht, die Jahreszeiten.“

Achte Vorlesung.

Als die letzten Ueberbleibsel der heidnischen Religion zerstört, wenigstens ihrer politischen Bedeutung und Würde entkleidet wurden, als unter Anderm die Bildsäule der Siegesgöttin aus dem Orte, wo sie bisher gestanden, entfernt werden sollte, schrieb Symmachus eine Schutzschrift für die alte, historische Religion, so auch für den Cultus der Victoria. Unter den Gründen dafür führt er auch die Utilitas, den Nutzen an als das sicherste Merkmal einer Gottheit. Niemand wird läugnen, sagt er ferner, daß die zu verehren sei, von der er bekennt, daß sie zu wünschen sei. Das heißt: nur das ist ein Gegenstand der Religion, der Verehrung, was ein Gegenstand menschlicher Wünsche ist, nur das Gute, Nützliche, Wohlthätige ist aber das, was man wünscht. Die Gebildeten unter den klassischen Heiden, namentlich den Griechen, bestimmten daher als eine wesentliche Eigenschaft und Bedingung der Gottheit die Güte, die Wohlthätigkeit, die Philanthropie. „Kein Gott, sagt Sokrates in Plato's Theätet, ist widriggesinnt gegen die Menschen.“ „Was ist bei den Göttern, sagt Seneka in seinen Briefen, der Grund ihrer Wohlthätigkeit? Ihre Natur. Wahn ist der Glaube, daß sie schaden wollen; sie können es nicht einmal. Gott, sagt er eben daselbst, sucht keine Diener; er selbst dient dem Menschengeschlecht.“ „Es ist eben so absurd, sagt Plutarch in seiner Schrift über die Widersprüche der Stoiker, den Göttern die Unvergänglichkeit, als die Vor-

sehung und Menschenliebe oder Wohlthätigkeit abzusprechen.“ „Unter Gott, sagt Antipater von Tarsis bei Plutarch in eben derselben Schrift, verstehen wir ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohlthätiges Wesen.“ Die Götter, wenigstens die vorzüglichsten, heißen daher bei den Griechen „Geber des Guten“, ferner Soteres, d. h. Retter, Beglucker, Heilande. Ja die griechische Religion selbst hat keinen eigentlichen, selbstständigen bösen Gott, wie z. B. die Aegypter ihren Typhon, die Perser ihren Ahriman.

Die Kirchenväter verhöhnten die Heiden, weil sie die wohlthätigen oder nützlichen Dinge und Wesen zum Gegenstande ihrer Verehrung oder Religion gemacht hätten. Die leichtsinnigen Griechen, sagt z. B. Julius Firmicus, halten alle Wesen für Götter, die ihnen irgend eine Wohlthat erweisen oder erwiesen haben. Er wirft ihnen unter Anderm vor, daß die Penaten von dem Worte: Penus, welches nichts Andres als die Nahrung bedeute, abstammten. Die Heiden, sagt er, hätten als Menschen, die unter dem Leben nichts Andres verstanden, als die Freiheit, zu essen und trinken, die Nahrungsmittel zu Göttern gemacht. Er wirft ihnen auch den Cultus der Vesta vor, weil sie nichts Andres sei als das häusliche Feuer, das auf dem Heerde zum täglichen Gebrauch dient, und daher Köche, statt Jungfrauen, zu Priestern haben sollte. So sehr aber die Kirchenväter, die Christen überhaupt die Heiden deswegen tadelten und verlachten, daß sie den nützlichen Dingen, dem Feuer, dem Wasser, der Sonne, dem Mond göttliche Ehre erwiesen hätten eben wegen dieser ihrer für die Menschen so wohlthätigen Wirkungen, so tadelten sie dieselben doch nicht wegen des Principis oder Grundes dieser Verehrung, sondern nur wegen des Gegenstandes ihrer Verehrung, nicht also deswegen, daß sie die Wohlthätigkeit und Nützlichkeit zum Grunde der Verehrung, der Religion, sondern deswegen, daß sie nicht das rechte Wesen zum Gegenstande ihrer Verehrung gemacht, daß sie nicht das Wesen, von dem alle wohlthätigen, dem Menschen nützlichen Eigenschaften und Wirkungen der Natur her-

kämen, das Wesen, das allein dem Menschen helfen, allein den Menschen glücklich machen könne, Gott, ein von der Natur unterschiedenes, geistiges, unsichtbares, allmächtiges Wesen, welches der Urheber oder Schöpfer der Natur sei, verehrt hätten. Die Macht zu schaden und zu nützen, Wohl und Wehe, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod zu bringen, welche die Heiden ihrer sinnlichen Anschauung gemäß an die vielen verschiedenen Dinge vertheilten, vereinigten die Christen kraft ihres unsinnlichen, abstracten Denkens in Ein Wesen, so daß dieses Eine, welches die Christen Gott nennen, das einzig furchtbare und mächtige, das einzig liebenswerthe und wohlthätige Wesen ist. Oder: wenn wir die Wohlthätigkeit zur einzigen wesenhaften Eigenschaft der Gottheit machen, die Güter, welche die Heiden an die verschiedenen Dinge der Wirklichkeit vertheilten, versammelten die Christen in Ein Ding, daher die Christen Gott als den Inbegriff aller Güter bestimmen. Aber in der Definition, d. h. im Begriff der Gottheit selbst, im Princip, d. h. im Wesen oder Grunde unterscheiden sie sich nicht von den Heiden. In der Bibel, sowohl im A. als N. T. hat das Wort Gott in allen Stellen, wo es heißt: „ich werde ihr oder ihnen Gott sein“, oder wo es den Genitiv nach sich hat, wie in der Stelle: „ich bin der Gott Abraham's“ die Bedeutung: Wohlthäter. Augustin sagt im vierten Buche seines Gottesstaates: „wenn die Glückseligkeit eine Gottheit ist, wofür sie die Römer halten, warum verehren sie denn nicht sie allein, warum strömen sie nicht in ihren Tempel allein? denn wer ist, der nicht glücklich sein will? wer wünscht Etwas, außer um dadurch glücklich zu werden? wer will Etwas von irgend einem Gott erhalten, außer Glückseligkeit? Allein die Glückseligkeit ist keine Göttin, sondern eine Gabe Gottes. Der Gott also werde gesucht, der sie geben kann.“ In derselben Schrift sagt Augustin in Beziehung auf die platonischen Dämonen: „welche Unsterbliche und Selige auch immer in den himmlischen Wohnungen sein mögen, wenn sie uns nicht lieben und nicht wollen, daß wir selig sind, so sind sie durchaus nicht zu

verehren.“ Nur was den Menschen liebt und seine Seligkeit will, ist daher ein Gegenstand der Verehrung für den Menschen, ein Gegenstand der Religion. Luther sagt in seiner Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Mose: „So beschreibet die Vernunft Gott, daß er sei, was einem Menschen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. Also haben die Heiden gethan Die Römer hatten viel Götter aufgeworfen um mancherlei Anliegen und Hülfe willen. . . . So manche Noth, Gut und Nuzung auf Erden war, so manchen Gott hatte man erwählt, bis sie auch Gewächse und Knoblauch zu Göttern gemacht. . . . Also haben wir unter dem Papstthum auch Götter gemacht, eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die schwangern Frauen, wenn sie in Nöthen waren, rufen die St. Margareten an, die war ihre Göttin . . . St. Christoffel hat denen helfen sollen, die da in den letzten Zügen liegen. Also giebt ein jeder dem den Namen Gottes, da er sich am meisten Gutes zu verstehet Darum sage ich noch einmal, die Vernunft wisse etlicher Maßen, daß Gott könne und solle helfen, aber den rechten Gott kann sie nicht treffen. . . . Es wird der wahrhaftige Gott in der Schrift genennet ein Nothhelfer und Geber alles Guten.“ An einer andern Stelle sagt er von den Heiden: „Wiewohl sie nun in der Person Gottes irren um der Abgötterei willen (d. h. statt an den wahren Gott sich an falsche Götter wenden), so ist doch gleichwohl der Dienst da, der dem rechten Gott gebührt, d. i. die Anrufung und daß sie alles Gutes und Hülfe von ihm erwarten.“ D. h. das subjective Princip der Heiden ist ganz recht, oder subjectiv haben sie Recht, insofern sie unter Gott sich Etwas denken, was nur gut, wohlthätig ist, aber objectiv, d. h. im Gegenstand irren sie. Die Christen eiferten daher besonders gegen die Götter der heidnischen Philosophie, namentlich gegen den Gott der Stoiker, der Epikuräer, der Aristoteliker, weil sie die Vorsehung, sei's nun ausdrücklich oder der That nach aufhoben, weil sie die Eigenschaften wegließen, welche allein den Grund zur Religion abgäben, wie ich

schon früher bemerkte, die Eigenschaften, die sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen. So sagt z. B. Mosheim, ein gelehrter Theolog des vorigen Jahrhunderts, in seinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectualsystem, einem gegen den Atheismus gerichteten theologisch philosophischen Werke, gegen den Gott des Aristoteles, „daß er dem menschlichen Geschlecht nichts nütze, nichts schade, daher keines Cultus eigentlich würdig sei. Aristoteles glaubte, daß die Welt eben so nothwendig und ewig existire, als Gott. Daher hielt er auch den Himmel für unveränderlich, wie Gott. Hieraus folgt, daß Gott nicht frei ist, folglich es nutzlos ist, ihn anzuflehen; denn wenn die Welt nach einem ewigen Gesetze sich bewegt, und schlechterdings nicht abgeändert werden kann, so sehe ich nicht ein, was wir für Hülfe von Gott erwarten können. (Wir sehen, im Vorbeigehen bemerkt, an diesem Beispiel, daß der Gottes- und Wunderglaube, den der moderne Rationalismus auseinandergerissen hat, identisch ist, wie wir später sehen werden.) Aristoteles läßt nur Gott den Worten nach übrig, der That nach hebt er ihn auf. Der aristotelische Gott ist müßig, wie der epikuräische, seine Energie, d. h. Thätigkeit ist nur unsterbliches Leben und Beschauung oder Speculation. Weg aber mit einem Gott, der nur sich allein lebt, und dessen Wesen nur im Denken besteht! Denn wie kann von einem solchen Gott der Mensch Trost und Schutz hoffen?“ Die bisher angeführten Aussprüche drücken übrigens nicht etwa die religiöse oder theologische Gesinnung dieser Einzelnen, sie drücken die Gesinnung der Theologen und Christen, die Gesinnung der christlichen Religion und Theologie selbst aus; es könnten ihnen unzählige ähnliche Aussprüche an die Seite gesetzt werden. Aber wozu diese unnöthige und langweilige Vielheit? Ich bemerke nur noch, daß auch schon die frommen gläubigen Heiden, selbst unter den Philosophen, eben so gegen die unnützen, philosophischen Götter polemisirten, so z. B. die Platoniker gegen den stoischen Gott, die Stoiker, welche im Vergleich zu den Epikuräern gläubige Heiden waren, gegen den Gott

der Epikuräer. So sagt z. B. der Stoiker in Cicero's Schrift von der Natur der Götter: „selbst die Barbaren, sogar die so sehr verlachten Aegyptier verehren kein Thier außer wegen seiner Wohlthätigkeit; aber von eurem müßigen Gott kann man keine Wohlthaten, nicht einmal eine Handlung, eine That anführen. Er ist aber deswegen, heißt es dann weiter, nur dem Namen nach ein Gott“. Wenn nun aber die bisher gegebenen Beweisstellen universelle Bedeutung haben, wenn die in ihnen ausgesprochene Gesinnung die durch alle Religionen und Theologien hindurchgehende ist, wer kann es läugnen, daß der menschliche Egoismus das Grundprincip der Religion und Theologie ist? denn wenn die Anbetungs- und Verehrungswürdigkeit, folglich die göttliche Würde eines Wesens einzig abhängt von der Beziehung desselben auf das Wohl des Menschen, wenn nur ein dem Menschen wohlthätiges, nützlichcs Wesen ein göttliches ist, so liegt ja der Grund von der Gottheit eines Wesens einzig im Egoismus des Menschen, welcher Alles nur auf sich bezieht und nur nach dieser Beziehung schätzt. Wenn ich übrigens den Egoismus zum Grund und Wesen der Religion mache, so mache ich ihr damit keinen Vorwurf, wenigstens nicht im Princip, nicht uneingeschränkt. Ich mache ihr nur einen Vorwurf, wo dieser Egoismus ein ganz gemeiner ist, wie z. B. in der Teleologie, wo die Religion die Beziehung des Gegenstandes, namentlich der Natur auf den Menschen zu ihrem Wesen macht, eben deswegen der Natur gegenüber einen unbegränzt egoistischen, die Natur verachtenden Charakter annimmt, oder wo er ein die Gränzen des nothwendigen, naturbegründeten Egoismus überfliegender und übernatürlicher, phantastischer Egoismus ist, wie in dem christlichen Glauben an Wunder und Unsterblichkeit.

Gegen diese meine Auffassung und Erklärung der Religion machen nun die theologischen Heuchler und speculativen Phantasten, welche die Dinge und Menschen nur vom Standpunkt ihrer selbstgemachten Begriffe und Einbildungen aus betrachten, welche nie von der Kanzel oder dem Katheder, diesen verkünstelten Höhepunkten ihres geistlichen und

speculativen Dünkels, herabsteigen, um sich auf gleichen Grund und Boden mit den zu betrachtenden Dingen zu stellen, die Einwendung, daß ich, der ich, ganz im Gegensatz gegen diese geistlichen und speculativen Herren, gewohnt bin, erst mit den Dingen mich zu identificiren, mich mit ihnen gemein und bekannt zu machen, ehe ich über sie urtheile, particuläre, d. i. untergeordnete, zufällige Erscheinungen der Religion zu ihrem Wesen mache. Das Wesen der Religion, entgegnen diese Heuchler, Phantasten und Speculanten, die nie einen Blick in das wirkliche Wesen des Menschen geworfen, sei vielmehr das gerade Gegentheil von dem, was ich zum Wesen der Religion mache, sei nicht die Selbstbesjahung, nicht der Egoismus, sei vielmehr die Auflösung in das Absolute, Unendliche, Göttliche oder wie sonst die hohlen Phrasen lauten, sei die Selbstverneinung, Selbstverläugnung, Selbstaufopferung des Menschen. Allerdings giebt es Erscheinungen der Religion genug, welche scheinbar wenigstens meine Auffassung der Religion widerlegen, die entgegengesetzte rechtfertigen. Es sind die Verneinungen der Befriedigung der natürlichsten und mächtigsten Triebe, die Er tödtungen des Fleisches und seiner bösen Gelüste, wie die Christen es nennen, die geistigen und leiblichen Castrationen, die Selbstquälereien und Selbstzerfleischungen, die Büssungen und Kasteiungen, welche fast in allen Religionen eine Rolle spielen. So haben wir schon gesehen, daß sich die fanatischen Schlangenverehrer in Indien von Schlangen beißen, die fanatischen oder enthusiastischen indischen und thibetanischen Thier-Verehrer von Wanzen, Läusen und Flöhen sich oder Andern aus religiöser Selbstverläugnung das Blut aus dem Leibe und den Verstand aus dem Kopfe saugen lassen. Ich füge diesen Beispielen noch andere mit Vergnügen bei, um meinen Gegnern selbst die Waffen gegen mich an die Hand zu geben. Die Aegyptier opferten dem Wohl ihrer heiligen Thiere das Wohl der Menschen auf. So sorgte man bei Feuersbrünsten in Aegypten mehr für die Rettung der Katzen, als für Löschung des Brandes. Eine Sorgfalt, welche mich unwillkürlich an jenen königlich

preußischen Polizeicommissär erinnert, welcher vor einigen Jahren an einem Sonntag während des Gottesdienstes in acht preußisch christlicher Menschenverläugnung das Löschen einer Feuersbrunst verbot. In Diodor berichtet: „als einmal eine Hungersnoth die Aegypter drückte, so haben sich, sagt man, Viele gezwungen gesehen, einander selbst aufzuzehren, aber durchaus Niemand sei beschuldigt worden, eines der heiligen Thiere gegessen zu haben.“ Wie fromm, wie göttlich! Der durch die Religion geheiligten Bestialität zu Liebe fressen die Menschen einander auf! Maximus Tyrius erzählt in seiner achten Dissertation, daß eine Aegyptierin, welche ein junges Krokodil mit ihrem jungen Sohne aufgezogen hatte, diesen nicht beklagte, als jenes, herangewachsen, denselben auffraß, sondern vielmehr glücklich pries, daß er ein Opfer des Hausgottes geworden; und Herodot erzählt, daß eine Aegyptierin sich sogar mit einem Bocke begattet habe. (6) Kann man, frage ich die Philosophen und Theologen, welche freilich nicht in der Praxis, sondern nur in der Theorie die menschliche Selbstliebe als das Princip der Religion, Moral und Philosophie verwerfen, die Selbstverachtung und Selbstüberwindung weiter treiben, als diese Aegyptierinnen? Ein Engländer reiste einst, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Gesetzbuch oder Menu's Verordnungen von Hüttner“ erzählt wird, in Indien, an einem Dickicht vorbei. Auf einmal sprang ein Tiger heraus und ergriff einen kleinen laut ausschreienden Knaben. Der Engländer war außer sich vor Schrecken und Angst, der Hindu ruhig. „Wie, sagte Jener, könnt ihr so kalt bleiben?“ Der Hindu antwortete: „Der große Gott wollte es so haben.“ Giebt es eine größere Resignation, als die, einen Knaben fühl- und thatlos, im frommen Vertrauen und Glauben, daß Alles, was geschieht, von Gott geschieht, und was von Gott geschieht, wohlgethan ist, von einem Tiger erwürgen zu lassen? Die Karthager opferten bekanntlich ihrem Gotte, dem Moloch in Zeiten der Noth und Gefahr das Liebste des Menschen, die eigenen Kinder. Gegen die

Gültigkeit dieses und anderer angeführten Beispiele kann man nicht einwenden, daß in der religiösen Selbstverläugnung der Mensch nicht andere Menschen, sondern nur sich selbst zu verneinen habe; denn es ist gewiß sehr vielen Müttern und Vätern leichter sich selbst zu opfern, als ihre Kinder. Daß die Karthager nicht unempfindlich waren für die Liebe ihrer Kinder, beweist, daß sie, wie Diodor erzählt, eine Zeit lang versucht hatten, anstatt der eignen Kinder fremde zu opfern. Aber die Molochpriester nahmen diesen, obgleich höchst beschränkten und illusorischen Versuch, den Molochdienst zu humanisiren, eben so übel auf, als noch heute die speculativen und religiösen Anhänger der göttlichen Unmenschlichkeit es übel nehmen, wenn man die Religion humanisiren will. „Es giebt Verehrer der Gottheit, sagen die Indier, wie in Menu's Verordnungen es heißt, durch Opfer, durch Kasteiungen, durch eifrige Andacht, durch Forschen in der Schrift, durch bezähmte Leidenschaft und durch strenge Lebensart. Einige opfern ihren Athem und treiben ihn von seinem natürlichen Wege gewaltsam hinab, andere hingegen pressen den Wind, welcher unten ist, mit ihrem Athem herauf, und einige, welche diese beiden Kräfte sehr hoch halten, schließen die Thüre von beiden zu.“ Welche Selbstüberwindung, das Unterste des menschlichen Körpers zu oberst zu kehren und den natürlichen, aber freilich egoistischen Trieb des Menschen nach Deffnung und Freiheit von allem Druck zu unterdrücken! Kein Volk hat sich überhaupt so sehr durch Selbstpeinigungen und Büssungen ausgezeichnet, keines solche Meisterstücke der religiösen Gymnastik gemacht, als die Hindus. „Einige zerfleischen sich, erzählt Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China von den indischen Büssern, durch unaufhörliche Ruthenstreiche oder lassen sich mit einer Kette an den Stamm eines Baumes schmieden und bleiben bis an ihren Tod daran gebunden. Andere geloben lebenslang in einer beschwerlichen Stellung zu bleiben, z. B. ihre Fäuste stets geschlossen zu halten, so daß ihre Nägel, die sie niemals abschneiden,

mit der Länge der Zeit endlich die Hände durchwachsen. Noch andre halten ihre Arme stets kreuzweis über die Brust oder über den Kopf ausgestreckt, so daß sie dieselben zuletzt gar nicht mehr brauchen können. Viele graben sich bei lebendigem Leibe in die Erde und ziehen nur durch eine kleine Oeffnung frische Luft an sich.“ Ja die Inder, welche den höchsten Grad der religiösen Vollkommenheit erreicht haben, legen sich bisweilen „in das Gleis, um von dem Wagen, auf dem das colossale Bild der zerstörenden Gottheit (Siva) an Fesseln gefahren wird, zerquetscht zu werden.“ Kann man mehr verlangen? Und doch würden wir egoistischen Europäer uns noch eher zu diesen Martern verstehen, als zu jener religiösen Selbstverläugnung, womit der Inder selbst den Urin der Kuh zur Purganz seiner Sünden trinkt und es für einen verdienstvollen Selbstmord hält, sich mit Kuhmist zu bedecken und darunter zu verbrennen. Was aber uns als Christen am meisten interessirt, das sind die Selbstpeinigungen, die Selbstverläugnungen, welche die ältesten Christen sich auferlegten. So brachte z. B. Simon Stylites nicht weniger als 30 Jahre auf einer Säule zu, und der heilige Antonius hielt sich eine Zeit lang sogar in einem Grabe auf und trieb die religiöse Unterdrückung des menschlichen Eigenwillens und jeder selbstsüchtigen Fleischesregung so weit, daß er sich nicht einmal das lästige Ungeziefer vom Leibe schaffte, sich niemals wusch und reinigte. Auch von der frommen Silvania, deren interessante Bekanntschaft ich übrigens nur Kolb's Culturgeschichte verdanke, wird erzählt, daß „diese reine Seele in einem Alter von 60 Jahren nie weder ihre Hände, noch ihr Gesicht, noch sonst irgend einen Theil ihres Körpers jemals gewaschen hatte, ausgenommen die Fingerspitzen, wenn sie die heilige Communion empfing!“ Was gehört aber dazu für ein heroischer Supranaturalismus und Suprahumanismus, den natürlichen Trieb zur Reinlichkeit zu überwinden, dem wohlthätigen, freilich egoistischen Gefühl, das mit der Befreiung des Körpers von allem Unrath verbunden ist, zu entsagen! Ich halte

diese Beispiele den religiösen Absolutisten entgegen; sie können diese nicht als Verirrungen und Unsinnigkeiten von sich weisen. Allerdings sind die angeführten Beispiele Ausgeburten des religiösen Unsinns und Wahnsinns, aber der Wahnsinn, die Narrheit, die Verrücktheit gehört eben so gut, wie in die Psychologie oder Anthropologie, in die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, da in der Religion keine anderen Kräfte, Ursachen, Gründe wirken und sich vergegenständlichen, als in der Anthropologie überhaupt. Selten ja ausdrücklich dem religiösen Menschen Krankheiten, sowohl leibliche als geistige, für wunderbare, göttliche Erscheinungen. So betrachtet noch jetzt in Rußland „der Aberglaube“, wie Lichtenstädt in seinen „Ursachen der großen Sterblichkeit der Kinder mit einem Lebensjahre“ bemerkt, viele fränkhafter Zustände der Kinder, zumal insofern man sie als Krämpfe ansieht, als etwas Heiliges und Unberührbares.“ Ja Wahnsinnige, Verrückte, Blödsinnige gelten noch heute bei vielen Völkern für gottbeseelte Menschen, für Heilige. Ueberdem, so unsinnig die erwähnten Arten von Selbstverläugnung des Menschen sind, sie sind nothwendige Consequenzen von dem Princip, das noch heute unsere Theologen, Philosophen und Gläubigen überhaupt im Kopf haben. Stelle ich einmal die Selbstverläugnung oder Auflösung in das phantastische Wesen der Religion und Theologie als Princip auf, so sehe ich nicht ein, warum ich den natürlichen Trieb, mich von der Stelle zu bewegen, den Trieb, mir den Schmutz vom Leibe zu schaffen, den Trieb, nicht auf allen Vieren zu kriechen, wie viele Heilige thaten, sondern aufrecht zu gehen, nicht eben so gut verneinen soll, als irgend einen anderen Trieb. Alle diese Triebe sind im Sinne der Theologie egoistischer Natur; denn ihre Befriedigung ist mit Lust, mit Selbstgefühl verbunden. Der Trieb aufrecht zu stehen entspringt sogar nur aus dem menschlichen Stolz und Hochmuth und steht daher in directem Widerspruch mit der Unterthänigkeit, die uns die Theologie zumuthet. Alle die, welche das Princip des Egoismus in dem entwickelten Sinne des Wortes, was ich stets wiederholen muß, aus der Religion

verbannen, sind im Grunde ihres Wesens, wenn sie es auch mit philosophischen Phrasen überkleistert haben, religiöse Fanatiker, stehen noch heute, wenn auch nicht körperlich, doch geistig auf dem Standpunkt der christlichen Säulenheiligen, bringen noch heute, aber theoretisch, nicht sinnlich, wie die alten und jetzt noch die sinnlichen Naturvölker, ihrem Gott den Menschen als Opfer dar, waschen sich noch heute aus religiösem Vorurtheil und Aberglauben den Schmutz nicht aus den Augen und dem Kopfe, wenn sie sich ihn gleich im Widerspruche mit der heiligen Silvania, ihrem Ideale, aus Inconsequenz und gemeinem Egoismus (denn der Schmutz im Auge, wenigstens im geistigen, ist nicht so lästig, weil nicht so handgreiflich, als der am übrigen Körper) vom Leibe halten. Denn hätten sie im kalten Wasser der Natur und Wirklichkeit ihre Augen rein gewaschen, so würden sie erkennen, daß die Selbstverläugnung, so groß auch die Rolle ist, die sie in der Religion spielt, nicht das Wesen der Religion ist, daß sie nur den Menschen und eben deswegen die Religion mit verblendeten Augen ansehen, daß sie auf dem erhabenen Standpunkt ihres Katheders oder ihrer Kanzel den egoistischen Zweck, der dieser Selbstverläugnung zu Grunde liegt, übersehen — übersehen, daß die Menschen in der Praxis überhaupt gescheuter sind, als die Theologen auf der Kanzel und die Professoren auf dem Katheder, folglich auch in der Religion nicht einer Philosophie über die Religion, sondern ihrem Vernunftinstinkt folgen, der sie vor dem Unsinn der religiösen Selbstverneinung bewahrt, und selbst da, wo sie diesem Unsinn verfallen, noch einen menschlichen Sinn und Zweck derselben unterschiebt. Warum verläugnet sich denn der Mensch in der Religion? um sich die Gunst seiner Götter, die ihm Alles gewähren, was er nur wünscht, zu erwerben. Durch die Strenge der Büssungen „kann man den Göttern trogen, daß sie jede Bitte gewähren und selbst die Gedanken augenblicklich erfüllen.“ (Bohlen, Altes Indien I. B.) Der Mensch verneint sich also nicht, um sich zu verneinen, — solche Verneinung ist, wo sie

stattfindet, purer religiöser Wahnsinn und Unsinn — er verneint sich, wo wenigstens der Mensch bei menschlichen Sinnen ist, um durch diese Verneinung sich zu bejahen. Die Verneinung ist nur eine Form, ein Mittel der Selbstbejahung, der Selbstliebe. Der Punkt, wo dieses in der Religion am deutlichsten zum Vorschein kommt, ist das Opfer.

Neunte Vorlesung.

Der Gegenstand, in dem es augenfällig ist, daß die Selbstverneinung in der Religion nur ein Mittel, nur eine indirecte Form und Weise der Selbstbejahung, ist das Opfer. Das Opfer ist eine Entäußerung eines für den Menschen werthvollen Gutes. Da aber das höchste und werthvollste Gut in den Augen des Menschen das Leben ist, da man dem Höchsten auch nur das Höchste opfern, nur damit ihn ehren kann, so ist das Opfer, wo der ihm zu Grunde liegende Begriff vollständig realisirt wird, die Verneinung, die Vernichtung eines lebendigen Wesens und zwar da das höchste lebendige Wesen der Mensch ist, die Verneinung des Menschen. Wir haben hieran, abgesehen von dem gleich zu erörternden Zweck des Menschenopfers, abermals den Beweis, daß dem Menschen nichts über das Leben geht, daß das Leben auf gleicher Stufe des Rangs mit den Göttern steht; denn dem Opfer liegt, im Allgemeinen wenigstens, das simile simili gaudet, d. h. Gleich und Gleich gesellt sich gern, zu Grunde; man bringt den Göttern nur dar, was ihres Sinnes, ihres Gleichen; der Mensch opfert daher das Leben nur den Göttern, weil in den Augen der Götter, wie der Menschen das Leben das höchste, köstlichste, ja göttlichste Gut, ein Opfer also ist, welchem die Götter nicht widerstehen können, welches den Willen der Götter dem des Menschen unterwirft.

Die Verneinung oder Vernichtung des Opfers ist nun aber keine

Verneinung in's Blaue hinein; sie hat vielmehr einen sehr bestimmten, egoistischen Zweck und Grund. Der Mensch opfert nur den Menschen — das höchste Wesen, um für in seinem Sinne höchstes Glück zu danken oder höchstes Unglück — sei es nun ein wirkliches oder voraussetztliches — von sich abzuwenden, denn das Versöhnungsoffer hat keinen selbstständigen Zweck und Sinn; man versöhnt sich ja nur deswegen mit den Göttern, weil sie eben die Wesen, von welchen alles Glück und Unglück abhängt, so daß den Zorn der Götter abwenden nichts Andres heißt, als das Unglück von sich abwenden, die Gunst oder Gnade der Götter erwerben nichts Andres heißt, als alles Gute und Wünschenswerthe erwerben. Nun einige Beispiele, um sowohl die Thatsache, als den angegebenen Sinn des Menschenopfers zu bestätigen. Ich beginne mit den Deutschen und den uns am nächsten verwandten Stämmen, ob es gleich gerade die Germanen sind, welchen die deutschen Gelehrten die lindeste Art der Menschenopfer andichten. Sie sagen nämlich, die Menschenopfer seien bei ihnen nur Hinrichtungen von Verbrechern gewesen, also Bestrafungs- und zugleich Versöhnungsoffer für die durch die Verbrechen beleidigten Götter. Die übrigen Menschenopfer seien nur durch Mißverstand und Ausartung entstanden. Allein auch angenommen, denn ein Beweis dafür ist nicht da, daß ursprünglich nur Verbrecher geopfert wurden — von einem solchen rohen Gotte, von einem Gotte, der sich einmal an den Martern eines Verbrechers ergötzt, von einem „Galgenfürsten“, wie Odhin heißt, lassen sich auch noch ganz andere Rohheiten und Menschenopfer erwarten. Der Grund, warum die Deutschen, die doch selbst bis auf den heutigen Tag noch eine tüchtige Portion barbarischer Rohheit unter dem Heiligenschein des christlichen Glaubens in sich bergen, eine Ausnahme von den übrigen Völkern gemacht haben sollen, liegt daher nur in dem patriotischen Egoismus der deutschen Gelehrten. Doch zur Sache. Nach einer norwegischen Sage war unter dem Könige Domald „Theuerung und Hungersnoth in Schweden. Da opferten die Landesbewohner viele Ochsen, aber es half

nichts. Die Schweden beschlossen den König dem Odhin für Wiederkehr der Fruchtbarkeit und guten Zeit zu opfern. Sie schlachteten und opferten ihn und strichen sein Blut an alle Wände und Stühle in des Abgotts Hause und da ward seitdem bessere Zeit im Lande." „Die meisten Menschen kosteten die Opfer in Folge der Gelübde um Sieg beim Beginn eines Kriegs. Den Gothen und Scandinaviern überhaupt war das schönste Opfer der Mensch, welchen sie im Krieg zuerst fingen. Die Sachsen, Franken, Heruler glaubten auch, daß Menschenopfer ihre Götter besänftigten. Die Sachsen brachten ihre Schlachtopfer den Göttern durch martervolle peinliche Strafen dar, sowie auch die Thuliter (Scandinavier) die ersten Kriegsgefangenen durch ausgesuchte Todesart dem Kriegsgott opferten". (F. Wachter in der Encyclopädie von Ersch und Gruber, Artikel Opfer.) Die Gallier opferten, wie Cäsar erzählt, wenn sie an schweren Krankheiten litten oder sich in Kriegsgefahren befanden, Menschen, in dem Glauben, daß die Götter nur dadurch versöhnt würden, wenn für das Leben eines Menschen das Leben eines andern dargebracht würde. Auch unsre östlichen Nachbarn, z. B. „die Esthen brachten den schrecklichen Göttern Menschenopfer dar. Die Menschenopfer wurden von Kaufleuten eingehandelt und wohl untersucht, ob sie keinen Leibesfehler hatten, was sie zum Opfern untauglich machte". (K. Eckermann: Lehrbuch der Religionsgeschichte. IV. Bd. Religion des Ischudischen Stammes.) Und die Slaven, wenigstens die an der Dniew, opferten ihrer Hauptgotttheit dem Swantowit „alljährlich und sonst bei außerordentlichen Gelegenheiten einen Christen, weil der Priester, der das Opfer vollzog, sagte, daß er und die übrigen slavischen Götter durch Christenblut vorzüglich erfreut würden". (Wachter am angef. Ort.) Selbst auch die Römer und Griechen besudelten sich mit dem Blut religiöser Menschenopfer. So opferte z. B. vor der Schlacht bei Salamis, wie Plutarch erzählt, Themistokles, jedoch nur mit Widerstreben, nur gezwungen durch den Wahrsager Cyphranditos, der nur auf dieses Opfer Sieg und Glück den Griechen

verhieß, drei vornehme persische Jünglinge dem Bacchos Dinestes. Und in Rom wurden selbst noch zur Zeit Plinius des ältern mehrere Gefangene auf dem Ochsenmarkt lebendig begraben. Die Morgenländer opferten den Göttern selbst ihre eignen Töchter und Söhne — also die Wesen, für deren Leben man sonst, wie Justinus bei Gelegenheit der karthagischen Menschenopfer bemerkt, am meisten zu den Göttern fleht. Selbst die Israeliten „vergossen unschuldiges Blut, wie es in der Bibel heißt, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie opferten den Götzen Kanaans“. Aber nicht nur den Götzen, auch dem Herrn selbst opferte Jephthah seine Tochter, zwar nur in Folge eines unbesonnenen, verhängnißvollen Gelübdes, daß er, wenn er siegen würde, alles Das zum Brandopfer opfern wolle, was aus der Hausthür zuerst ihm entgegenkomme; und unglücklicher Weise war es sein eigenes Kind, seine Tochter, die ihm zuerst begegnete; aber wie hätte er, wie schon viele Gelehrte hinlänglich bemerkten, auf den Gedanken kommen können, seine Tochter zu opfern, wenn das Menschenopfer verpönt gewesen wäre? Unter allen religiösen Menschenhindern und Menschenschlächtern zeichneten sich jedoch die alten Mexikaner durch die Grausamkeit und Unzahl ihrer Menschenopfer aus, deren oft an einem Tage fünf, ja zwanzig Tausend gefallen sein sollen.

Wie fast aller religiöse Unsinn und Greuel des Alterthums sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat, so auch das blutige Menschenopfer. So fand man, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Gesetzbuch“ erzählt wird, im Jahre 1791 in einem Tempel des Djos oder Sivas eines Morgens einen enthaupteten Harri, d. i. Einen von der niedrigsten Kaste, den man zur Abwendung eines großen Unglücks hingerichtet hatte. Und gewisse wilde Mahrattenstämme nähren und mästen sogar die schönsten Knaben und Mädchen wie Schlachtthiere, um sie bei besondern Festen zu opfern. Selbst die so sentimental, selbst für das Leben der Insekten zärtlichst besorgten Indier stürzen in Zeiten großen Unglücks, wie Krieg und Hungersnoth, die vornehmsten Brahminen von

den Pagoden herunter, um dadurch den Zorn der Götter zu versöhnen. „In Tonkin (in Hinterindien) tödtet man jährlich, wie Meiners in seiner Allgem. Geschichte der Religionen aus Reisebeschreibungen anführt, Kinder durch Gift, damit die Götter die Felder segnen und eine reiche Ernte schenken mögen oder man haut Eins der Kinder in der Mitte durch, um die Götter zu besänftigen oder zu bewegen, daß sie den übrigen nicht schaden wollen. In Laos baut man sogar den Göttern keinen Tempel, ohne die zuerst Vorübergehenden in die Fundamente zu legen und dadurch den Grund und Boden gleichsam zu heiligen“. „Unter manchen Negervölkern opfert man noch jetzt viele Hunderte und Tausende von Gefangenen in dem Wahn, daß man durch solche Opfer am sichersten sich die Gnade der Götter und dadurch den Sieg über die Feinde verschaffen könne. In andern Gegenden Afrikas schlachtet man bald Kinder, bald erwachsene Menschen, um dadurch die Wiederherstellung kranker Könige oder die Verlängerung ihres Lebens zu erhalten“. (Meiners.) Die Rhands in Gondvana, ein neuentdeckter Stamm der Ureinwohner Indiens, opfern, wie im Ausland Jahrgang 1849 berichtet wird, ihrem obersten Gott, dem Erbgott Vera Pennu, von welchem ihrem Glauben nach das Gedeihen der Menschen, Thiere und Felder abhängt, regelmäßig jährlich Menschen, außerdem noch in Unglücksfällen, wie wenn z. B. ein Kind von einem Tiger zerrissen wird, um die zornigen Götter zu versöhnen. Auch die Südseeinsulaner waren bis auf die neueste Zeit Menschenopferer und sind es zum Theil noch.

Die christliche Religion wird gewöhnlich deswegen gerühmt, daß sie die Menschenopfer abgeschafft. Sie hat aber an die Stelle der blutigen Menschenopfer nur Opfer anderer Art — an die Stelle des körperlichen Menschenopfers das psychologische, geistige Menschenopfer gesetzt, das Menschenopfer, welches zwar nicht dem sinnlichen Scheine, aber der That und Wahrheit nach ein Menschenopfer ist. (7) Leute, die sich daher nur an den Schein halten, glauben, daß die christliche Religion etwas wesentlich Verschiedenes von der heidnischen Religion in die

Welt gesetzt hat, aber es ist nur Schein. Ein Beispiel: Die christliche Kirche hat die Selbstentmannung verworfen, obwohl selbst dieser in der Bibel, sei es nun wirklich oder scheinbar, das Wort geredet wird; wenigstens hat der große Kirchenvater Origenes, der gewiß eben so gelehrt war, wie die jetzigen Herren Theologen, sie so verstanden, daß er sich für verpflichtet erachtete, sich selbst zu entmannen; die christliche Kirche und Religion, sage ich, hat die körperliche Selbstentmannung der heidnischen Religion auf's strengste verboten, aber auch die geistige? Mit Nichten. Sie hat der moralischen, geistigen, psychologischen Selbstentmannung zu jeder Zeit das Wort geredet. Selbst Luther setzt noch den ehelosen Stand über den ehelichen. Was ist aber für ein Unterschied zwischen der körperlichen und geistigen Vernichtung eines Organes? Keiner; dort nehme ich einem Organe seine körperliche, anatomische, hier seine physiologische Existenz und Bedeutung. Ob ich aber ein Organ nicht habe, oder es nicht zu der von der Natur bestimmten Verrichtung gebrauche, ob ich es leiblich oder geistig tödte, ist ganz Eins. Dieser Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Selbstentmannung ist aber der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschenopfer überhaupt. Die christliche Religion hat allerdings keine körperlichen, anatomischen, aber sie hat genug psychologische Menschenopfer auf ihrem Gewissen. — Wo einmal ein abstractes, vom wirklichen Wesen unterschiedenes Wesen dem Menschen als Ideal vorschwebt, wie sollte da der Mensch nicht Alles von sich verbannen, von sich abzustreifen suchen, was diesem seinem Ziel, seinem Ideale widerstrebt! Einem Gott, der kein sinnliches Wesen ist, opfert auch nothwendig der Mensch seine Sinnlichkeit; denn ein Gott ist, wie wir später noch besonders entwickeln werden, nichts Andres, als das Ziel, das Ideal des Menschen. Ein Gott, der nicht mehr ein moralisches, praktisches Vorbild des Menschen, der nicht ist, was der Mensch selbst sein soll und will, ist nur ein Namensgott. Kurz die christliche Religion wie sie sich überhaupt — versteht sich als Religion, d. h. auf theologischem Glauben beruhende

Religion — nicht dem Princip nach von den anderen Religionen unterscheidet, so auch nicht in diesem Punkt. Wie das Christenthum an die Stelle des sichtbaren, sinnlichen, körperlichen Gottes den unsichtbaren, so hat sie auch an die Stelle des sichtbaren, handgreiflichen Menschenopfers das unsichtbare, unsinnliche, aber nichts desto weniger wirkliche Menschenopfer gesetzt.

Aus den angeführten Beispielen sehen wir, daß selbst die an sich unsinnigste und schrecklichste Verneinung des Menschen, der religiöse Mord, einen menschlichen oder egoistischen Zweck hat. Selbst auch da, wo der Mensch die religiöse Mordthat nicht an Andern, sondern an sich selbst vollzieht, wo er alle irdischen Güter aufgiebt, alle sinnlichen und menschlichen Freuden verwirft, ist diese Verwerfung nur das Mittel, die himmlische oder göttliche Seligkeit zu erwerben und zu genießen. So bei den Christen. Der Christ opfert, verneint sich nur, um die Seligkeit zu erwerben. Er opfert sich Gott, heißt: er opfert alle irdischen, vergänglichen Freuden, weil sie dem supernaturalistischen Sinn des Christen nicht genug thun, dem himmlischen Freudenreich auf. So auch die Inder. So heißt es z. B. in Menu's Gesetzbuch: „Wenn der Brahmine alle sinnlichen Vergnügungen zu scheuen anfängt, dann gelangt er zu einer Glückseligkeit in dieser Welt, welche auch nach dem Tode fortbauern wird“. „Wenn ein Brahmine seinen Körper unvermerkt zerrüttet hat und gleichgültig gegen Kummer und Furcht geworden ist, so wird er in dem göttlichen Wesen höchst erhaben werden“. Eins mit Gott, selbst Gott zu werden, ist also das Streben des Brahminen bei seinen Entsagungen und Selbstverneinungen; aber diese phantastische Selbstentäußerung ist zugleich mit dem höchsten Selbstgefühl, der höchsten Selbstbefriedigung verbunden. Die Brahminen sind die hochmüthigsten Menschen unter der Sonne, sie sind sich die irdischen Götter, vor denen alle anderen Menschen Nichts sind. Die religiöse Demuth, die Demuth vor Gott entschädigt sich überhaupt immer durch den geistlichen Hochmuth gegen die Menschen. Selbst schon

die Absonderung von den Sinnen, das nichts Sehen, nichts Fühlen, nichts Riechen, was der Inder erstrebt, ist mit phantastischer Wohl lust verbunden. In Bernier's Memoiren heißt es von den Brahminen: „Sie versinken so tief in Entzückungen, daß sie viele Stunden lang fühllos sind, während dieser Zeit sehen sie, wie sie vorgeben, Gott selbst wie ein glänzendes, unbeschreibliches Licht mit der Empfindung der unaussprechlichsten Wonne und einer gänzlichen Verachtung und Absonderung von der Welt. Dies hörte ich von einem derselben, welcher behauptete, daß er sich in dieses Entzücken versetzen könne, wenn er wolle“. Bekannt ist es überhaupt, wie nahe religiöse Grausamkeit und Wohl lust mit einander verwandt sind. Wenn nun aber schon aus den höchsten Formen des Opfers der menschliche Egoismus als der Zweck desselben hervorleuchtet, so tritt dieser noch mehr bei den niederen Formen des Opfers vor die Augen. „Die Fischer- und Jägervölker in Amerika, Sibirien und Afrika opfern etwas von der erlangten Beute den Göttern oder den Geistern der getödteten Thiere; aber sie opfern gewöhnlich nur in der Noth, so auf gefährvollen Wegen und Strömen ganze Thiere. Die Kamtschadalen bringen den Göttern gewöhnlich von gefangenen Fischen nur die Köpfe und Schwänze, welche sie selbst nicht genießen.*) Die alten Slaven warfen nur die schlechtesten Theile der Opferthiere ins Feuer. Das Beste verzehrten sie entweder selbst oder gaben es den Priestern. Alle tartarische und mongolische Horden in Sibirien, in den Statthalterschaften Drenburg, Kasan und Astrachan geben den Göttern von den Thieren, die sie opfern, diese mögen nun in Pferden und Rühen oder Schafen und Rennthieren bestehen, entweder nichts als die Knochen und Hörner oder höchstens neben den Knochen und Hörnern noch die Köpfe oder die Nase und Ohren, die

*) Nach Stephan Krascheninnikow's Beschreibung von Kamtschatka sind jedoch das vornehmste Opfer bei den Kamtschadalen Lumpen, die auf einen Pfahl gesteckt werden.

Füße und Gedärme. Die Neger in Afrika lassen den Göttern — auch nichts weiter zukommen, als die Häute und Hörner". (Meiners a. a. O.) Die classischen Völker, die Römer und Griechen hatten zwar Holocausta, d. h. Opfer, bei welchen nach Abzug der Haut das ganze Opferthier den Göttern zu Ehren verbrannt wurde; aber gewöhnlich gab man den Göttern nur einen Theil, die besten Bissen verzehrte man selbst. Bekannt ist die, jedoch verschieden erklärte, Stelle bei Hesiod, wo es heißt, daß der listige Prometheus die Menschen gelehrt habe, das Fleisch der Opferthiere für sich zu behalten, den Göttern aber nur die Knochen zu opfern. Im Widerspruch mit dieser Kargheit der Opfer stehen scheinbar die verschwenderischen Opfer, welche zu gewissen Zeiten die Griechen und Römer ihren Göttern brachten. So opferte Alexander nach dem Siege über die Lakedaemonier eine Hekatombe und seine Mutter Olympias gewöhnlich 1000 Ochsen. Eben so opferten die Römer, um zu siegen oder nach erhaltenem Siege, Hunderte von Ochsen oder Alles, was im Frühling von Kälbern und Lämmern, Ziegen und Schweinen geboren wurde. Nach dem Tode des Tiberius freuten sich die Römer über ihren neuen Beherrscher so sehr, daß sie sogar, wie Suetonius erzählt, in den ersten drei Monaten der Regierung des Caligula über 160,000 Stück Vieh opferten. Meiners macht in seiner angeführten Schrift zu diesen splendiden Opfern die Bemerkung: „es mache den Griechen und Römern keine Ehre, daß sie alle übrigen bekannten Völker in zahlreichen Opfern übertrafen, und noch weniger, daß die größte Verschwendung in Opfern vorzüglich in die Zeit fiel, wo die Griechen und Römer am meisten Kunst und Wissenschaft besaßen". Höchst charakteristisch für die Richtung, welche die Philosophie in neuerer Zeit genommen, bemerkt ein Philosoph aus der Hegel'schen Schule in seiner „Naturreligion" zu dieser Aeußerung Meiners: „aber es macht auch Meiners wenig Ehre, nicht eingesehen zu haben, daß eine Hekatombe, eine solche Entäußerung des eigenen Besitzes, eine solche Gleichgültigkeit gegen den Nutzen eine der Gottheit, wie des Menschen höchst würdige Festlichkeit

ist". Ja! eine höchst würdige Festlichkeit im Sinne der modernen spiritualistischen Auffassung der Religion, welche den Sinn der Religion nur in ihrem Unsinne findet, und es daher für des Menschen würdiger erklärt, Hunderte und Tausende von Dachsen den nichts bedürftenden Göttern zu opfern, als zum Besten der bedürftigen Menschen zu verwenden. Aber selbst diese Opfer, die der religiöse Aristokratismus und Sybaritismus zu seinen Gunsten anführt, bestätigen die von mir entwickelte Ansicht. Was ich über das Gefühl der Noth und das Gefühl der Freude über die Erlösung aus der Noth angeführt, das erklärt auch vollständig die verschiedenen Erscheinungen der Opfer. Große Furcht, große Freude bringt auch große Opfer; beide Affecte sind maasslos, transcendent, überschwänglich; beide Affecte daher auch die psychologischen Ursachen der überschwänglichen Wesen, der Götter. Maasslose Opfer finden nur statt in Zuständen maassloser Furcht und Freude. Nicht den Göttern im Olymp, nicht außer- und übermenschlichen Wesen; nein! nur den Affecten der Furcht und Freude opferten die Griechen und Römer Hekatomben. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge, wo der Mensch auch nicht über den gewöhnlichen gemeinen Egoismus sich erhebt, da bringt er auch nur egoistische Opfer im Sinne des gewöhnlichsten Egoismus; aber in außerordentlichen Momenten und eben deswegen außergewöhnlichen, nicht alltäglichen Affecten bringt er auch außerordentliche Opfer. (8) In der Furcht verspricht der Mensch Alles, was er besitzt; im Taumel der Freude, wenigstens im ersten Taumel, so lange er noch nicht in das gewöhnliche Gleis des alltäglichen Egoismus eingetreten, erfüllt er dieses Versprechen. Kurz die Furcht und Freude sind communistische Affecte, aber Communisten aus Egoismus. Die geizigen und schmutzigen Opfer unterscheiden sich daher nicht dem Princip nach von den liberalen und splendiden Opfern. Uebrigens ist hiermit allerdings nicht der Unterschied zwischen den Hekatomben, welche die Griechen, und den Fischschwänzen, Hörnern, Klauen und Knochen, welche die uncultivirten Völker den Göttern opfern,

erschöpft. So unterschieden die Menschen, so unterschieden sind auch ihre Religionen und so unterschieden ihre Religionen, so unterschieden ihre Opfer. Der Mensch befriedigt in der Religion keine anderen Wesen; er befriedigt in ihr sein eigenes Wesen. Der ungebildete Mensch hat keine anderen als Unterleibs-Bedürfnisse und Interessen; sein wahrer Gott ist sein Magen. Für die falschen, scheinbaren Götter, für die Götter, die nur in seiner Einbildung existiren, hat er daher nichts, als was sein Magen übrig läßt — Fischschwänze und Fischköpfe, Hörner, Häute und Knochen. Der gebildete Mensch hat dagegen ästhetische Wünsche und Bedürfnisse; er will nicht Alles ohne Unterschied, was nur immer seinen Magen füllt und seinen Hunger stillt, essen; er will Auserlesenes essen; er will überdies Angenehmes riechen, sehen, hören; kurz er hat Kunstsinne. Ein Volk, welches daher zu seinen Göttern die Kunstsinne hat, hat natürlich auch kunstsinelige Opfer, Opfer, die Augen und Ohren wohlgefallen. Oder ein luxuriöses Volk hat auch luxuriöse Opfer. So weit die Sinne eines Volkes reichen, so weit reichen auch seine Götter. Wo sich der Sinn, der Blick des Menschen nicht bis zu den Sternen erhebt, da hat er auch keine himmlischen Körper zu seinen Göttern, und wo der Mensch, wie die Ostjaken und Samojeden, selbst Aeser ohne Ekel ist, todte Wallfische mit Appetit genießt, da sind auch seine Götter abgeschmackte, unästhetische, ekelhafte Gözen. Wenn man daher die Hekatomben der Griechen und Römer in diesem, die Religion in den Menschen auflösenden Sinne, wenn man sie als Opfer betrachtet, welche sie ihren eigenen Sinnen darbrachten, so kann man es allerdings ihnen als Ehre anrechnen, daß sie nicht bloß dem gemeinen Eigennutz und Nützlichkeitsinteresse huldigten.

Wir haben bisher nur das eigentliche religiöse Opfer betrachtet; die Geschichte der Religion stellt uns aber auch noch andere Opfer vor, die wir im Unterschiede von den eigentlichen religiösen moralische

nennen können. Es sind dies die freiwilligen Selbstaufopferungen zum Besten anderer Menschen, zum Besten des Staats, des Vaterlandes. Der Mensch bringt sich hier den Göttern zwar auch als Opfer dar, um ihren Zorn zu beschwichtigen, aber das diese Opfer Bezeichnende ist doch der moralische oder patriotische HelDENmuth. So opferten z. B. bei den Römern die beiden Decier sich für ihr Vaterland auf, bei den Karthagern die beiden Philänen, die bei einer Gränzstreitigkeit zwischen Karthago und Cyrene sich lebendig begraben ließen, — so wird wenigstens erzählt — und dadurch dem karthagischen Gebiete großen Zuwachs verschafften, desgleichen der Suffete Hamilkar, der sich zur Sühnung der Götter in die Flammen stürzte, dafür aber wie die beiden Philänen von den Karthagern göttlich verehrt wurde, bei den Griechen Sperthias, Kodrus, der fabelhafte Menökeus. Aber diese Opfer rechtfertigen am wenigsten die Vorstellung jener supranaturalistischen, phantastischen Verneinung des Menschen, welche die religiösen und speculativen Absolutisten zum Wesen der Religion machen; denn gerade diese Selbstverläugnungen haben ja augenfällig zu ihrem Inhalt und Zweck die Bejahung menschlicher Zwecke und Wünsche, nur daß hier die Verneinung und die Bejahung, das Opfer und der Egoismus an verschiedene Personen fallen. Aber die Personen, für die ich mich opfere, sind ja meine Mitbürger, meine Landsleute. Ich habe dasselbe Interesse wie sie; es ist mein eigener Wunsch, daß mein Vaterland gerettet werde. Ich opfere daher keinem fremden, von mir unterschiedenen theologischen Wesen, ich opfere meinem eigenen Wesen, meinen eigenen Wünschen, meinem eigenen Willen, mein Vaterland errettet zu wissen, mein Leben auf. So wie die wahren Götter, denen die Griechen und Römer ihre prachtvollen Opfer darbrachten, nicht die Götter außer dem Menschen waren, sondern ihre kunstgebildeten Sinne, ihr ästhetischer Geschmack, ihr Luxus, ihre Liebe zu Schauspielen, so ist auch die wahre Gottheit, der ein Kodrus, ein Decius, ein Hamilkar, die Philänen sich opferten, einzig

die Vaterlandsliebe gewesen; aber die Vaterlandsliebe schließt nicht die Selbstliebe aus; mein eigenes Wohl und Wehe ist mit dem Wohl und Wehe desselben innigst verbunden. Daher durfte, wie Herodot erzählt, bei den Persern der Opfernde nicht bloß für sich Gutes erbitten, sondern „für alle Perser, denn unter allen Persern ist ja auch er“. Wenn ich also auch nur für mein Vaterland bitte, so bitte ich doch zugleich auch für mich; denn in normalen Zuständen ist ja mein und der Andern Wohl innigst verbunden. Nur in außerordentlichen Unglücksfällen muß sich der Einzelne dem Allgemeinen, d. h. der Majorität opfern. Aber es ist eine Thorheit, den außerordentlichen, abnormen Fall zur Norm zu machen, die Selbstverläugnung zum unbedingten, universellen Princip und Gesetz zu machen; als wäre das Allgemeine und Einzelne etwas wesentlich Verschiedenes, als bestünde das Allgemeine nicht eben selbst aus den Einzelnen, als ginge daher nicht der Staat, die Gemeinschaft der Menschen zu Grunde, wenn jeder Mensch die Forderung der speculativen, religiösen und politischen Absolutisten, die Forderung der Selbstverneinung, Selbstentlebung an sich erfüllte. Nur der Egoismus ist es, der die Staaten zusammenhält; nur da lösen die Staaten sich auf, wo der Egoismus eines Standes, einer Klasse oder Einzelner den Egoismus anderer Menschen, anderer Stände nicht als gleichberechtigt anerkennt. Selbst wo ich aber meine Liebe über die Schranken meines Vaterlandes auf die Menschen überhaupt ausdehne, selbst von der allgemeinen Menschenliebe ist nicht die Selbstliebe ausgeschlossen; denn ich liebe ja in den Menschen mein Wesen, mein Geschlecht; sie sind ja Fleisch von meinem Fleisch und Blut von meinem Blute. Ist nun aber die Selbstliebe ein von jeder Liebe unzertrennliches, überhaupt ein nothwendiges, unaufhebbares, universelles Gesetz und Princip, so muß dieses auch die Religion bestätigen. Und sie bestätigt es auch wirklich auf jedem Blatte ihrer Geschichte. Ueberall, wo der Mensch

den menschlichen Egoismus in dem entwickelten Sinn bekämpft, sei es nun in der Religion oder Philosophie oder Politik, verfällt er in puren Unsinn und Wahnsinn; denn der Sinn, der allen menschlichen Trieben, Bestrebungen, Handlungen zu Grunde liegt, ist die Befriedigung des menschlichen Wesens, die Befriedigung des menschlichen Egoismus.

Behnte Vorlesung.

Der Gegenstand der bisherigen Vorlesungen und der ihnen zu Grunde gelegten Paragraphen war, daß der im Menschen liegende Grund und Ursprung der Religion das Abhängigkeitsgefühl, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles aber, so lange dieses noch nicht durch hyperphysische Speculation und Reflexion verfälscht ist, die Natur ist; denn in der Natur leben, weben und sind wir; sie ist das den Menschen Umfassende; sie ist es, durch deren Hinwegnahme auch seine eigene Existenz aufgehoben wird; sie ist es, durch die er besteht, von der er in allem seinem Thun und Treiben, bei allen seinen Tritten und Schritten abhängt. Den Menschen von der Natur losreißen, ist eben so viel, als wenn man das Auge vom Lichte, die Lunge von der Luft, den Magen von den Nahrungsmitteln absondern und zu einem für sich selbst bestehenden Wesen machen wollte. Das aber, wovon der Mensch abhängt, was die Macht über Tod und Leben, die Quelle der Furcht und Freude ist, das ist und heißt der Gott des Menschen. Das Abhängigkeitsgefühl führte uns aber auf Grund der Thatsache, daß der Mensch die Natur, überhaupt einen Gott nur verehrt wegen seiner Wohlthätigkeit oder, wenn auch wegen seiner Schädlichkeit und Schrecklichkeit, doch nur deswegen, um diese seine Schädlichkeit von sich abzuwenden, auf den Egoismus als den letzten verborgenen Grund der Religion. Zur

Beseitigung von Mißverständnissen und zur tieferen Begründung dieses Gegenstandes noch Dieses. Das Abhängigkeitsgefühl scheint dem Egoismus zu widersprechen; denn im Egoismus unterordne ich den Gegenstand mir, im Abhängigkeitsgefühl aber mich dem Gegenstand; im Egoismus fühle ich mich als etwas Gewichtiges, Bedeutendes, aber in dem Abhängigkeitsgefühl empfinde ich ja meine Nichtigkeit vor einem Mächtigen. Aber untersuchen wir nur die Furcht, die der äußerste Grad und Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ist! Warum fürchtet der Slave seinen Herrn, warum der Naturmensch den Gott des Donners und Blitzes? weil der Herr das Leben des Slaven, der Donnergott das Leben des Menschen überhaupt in seinen Händen hat. Was fürchtet er also? den Verlust seines Lebens. Er fürchtet sich also nur aus Egoismus, aus Liebe zu sich selbst, zu seinem Leben. Wo kein Egoismus, ist auch kein Abhängigkeitsgefühl. Wenn das Leben gleichgültig, nichts ist, dem ist auch Das nichts, wovon dasselbe abhängig; er fürchtet und erwartet nichts davon, es ist daher in seiner Gleichgültigkeit kein Anhalt- und Anknüpfungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl gegeben. Wenn ich z. B. die freie Bewegung liebe, so fühle ich mich abhängig von dem, der sie mir nehmen oder geben, der mich einsperren oder ins Freie gehen lassen kann, denn ich möchte oft spazieren gehen, kann es aber nicht, weil ein mächtigeres Wesen mir es wehrt; bin ich aber gleichgültig, ob ich eingesperrt oder frei, auf meiner Stube oder im Freien bin, so fühle ich mich nicht abhängig von dem, der mich einsperrt, denn er übt weder durch die Erlaubniß, noch das Verbot der freien Bewegung eine erfreuliche oder erschreckliche, also keine das Abhängigkeitsgefühl in mir erzeugende Macht über mich aus, weil der Trieb zum Spazierengehen keine Macht in mir ist. Die äußere Macht setzt also voraus eine innere, psychologische Macht, ein egoistisches Motiv und Interesse, ohne welches sie nichts für mich ist, keine Macht auf mich ausübt, kein Abhängigkeitsgefühl mir einflößt. Die Abhängigkeit von einem anderen Wesen ist in Wahr-

heit nur die Abhängigkeit von meinem eigenen Wesen, von meinen eigenen Trieben, Wünschen und Interessen. Das Abhängigkeitsgefühl ist daher nichts Andres als ein indirectes, oder verkehrtes oder negatives Selbstgefühl, kein unmittelbares allerdings, aber ein durch den Gegenstand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbstgefühl. Abhängig bin ich ja nur von den Wesen, die ich bedarf zum Behufe meiner Existenz, ohne die ich nicht kann, was ich können will, die die Macht haben, mir zu gewähren, was ich wünsche, was ich bedarf, aber nicht selbst die Macht habe, mir zu gewähren. Wo kein Bedürfnis, ist kein Abhängigkeitsgefühl; bedürfte der Mensch die Natur nicht zu seiner Existenz, so würde er sich nicht von ihr abhängig fühlen, so würde er sie folglich auch nicht zum Gegenstande religiöser Verehrung machen. Und je mehr ich einen Gegenstand bedarf, desto abhängiger fühle ich mich von ihm, desto mehr Macht hat er über mich; aber diese Macht des Gegenstandes ist selbst eine abgeleitete, eine Folge von der Macht meines Bedürfnisses. Das Bedürfnis ist eben so der Knecht, als der Herr seines Gegenstandes, eben so demüthig, als hoch- oder übermüthig; es bedarf den Gegenstand, es ist unglücklich ohne ihn; darin liegt seine Unterthänigkeit, seine Hingebung, seine Selbstlosigkeit; aber es bedarf ihn, um sich an ihm zu befriedigen, um ihn zu genießen, um ihn zu seinem Besten zu verwenden; darin liegt seine Herrschsucht oder sein Egoismus. Diese widersprechenden oder entgegengesetzten Eigenschaften hat auch das Abhängigkeitsgefühl an sich, denn dieses ist nichts Andres, als das zum Bewußtsein oder Gefühl gekommene Bedürfnis eines Gegenstandes. So ist der Hunger nichts als das mir zum Gefühl und darum zum Bewußtsein kommende Nahrungsbedürfnis meines Magens; nichts Andres also, als das Gefühl meiner Abhängigkeit von Nahrungsmitteln. Aus dieser amphibolischen, d. i. zweideutigen und wirklich zweiseitigen Natur des Abhängigkeitsgefühls erklärt sich auch die Thatsache, über die man sich so oft verwundert hat, weil man sich keinen

vernünftigen Erklärungsgrund davon hat angeben können*), daß die Menschen Thiere und Pflanzen, die sie doch vernichteten, verzehrten, religiös verehren konnten. Das Bedürfniß, das mich nöthigt, einen Gegenstand zu verzehren, hat ja das Doppelte in sich, daß es mich eben so dem Gegenstande, als den Gegenstand mir unterwirft, daß es also eben so religiös, als irreligiös ist. Oder wenn wir das Bedürfniß in seine Bestandtheile, seine Momente, wie die modernen Philosophen sagen, zergliedern, so haben wir in ihm den Mangel und den Genuß eines Gegenstandes; denn zum Bedürfniß des Gegenstandes gehört ja der Genuß desselben, das Bedürfniß ist ja nichts als das Bedürfniß des Genusses. Der Genuß des Gegenstandes ist nun allerdings frivol oder kann wenigstens so aufgefaßt werden, indem ich hier den Gegenstand verzehre, aber das Bedürfniß, d. h. das Mangelgefühl, die Sehnsucht des Verlangens, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Gegenstand ist religiös, demüthig, phantastisch, vergötternd. So lange Etwas ja nur Gegenstand des Verlangens, ist es mir das Höchste, schmückt es die Phantasie mit den glänzendsten Farben aus, erhebt es mein Bedürfniß bis in den siebenten Himmel; so bald ich es aber habe, genieße, verliert es als ein Gegenwärtiges alle religiösen Reize und Illusionen, wird es etwas Gemeines; daher die gemeine Erfahrung, daß alle, wenigstens rohsinnlichen, d. h. nur augenblicklichen Gefühlen und Eindrücken lebenden Menschen in der Noth, im Unglück, d. h. in den Momenten, wo sie Etwas bedürfen, hingebend, aufopfernd sind, Alles versprechen, aber so wie sie das Vermißte oder Gewünschte haben, undankbar, selbstsüchtig sind, Alles vergessen; daher der Spruch: Noth lehrt beten; daher die den Frommen so anstößige Erscheinung, daß die Menschen insgemein nur in Noth, Mangel, Unglück religiös sind.

Die Thatsache oder Erscheinung, daß die Menschen Dinge oder

*) Und doch essen die Christen selbst ihren Gott.

Wesen, die sie verzehren, als religiöse Gegenstände verehren, ist daher so wenig eine seltsame und verwundersame, daß sie vielmehr die Natur des religiösen Abhängigkeitsgefühles uns nach seinen beiden entgegengesetzten Seiten klar und offen vor die Augen stellt. Der Unterschied zwischen dem christlichen und heidnischen Abhängigkeitsgefühl ist nur der Unterschied zwischen den Gegenständen desselben, der Unterschied, daß der Gegenstand des heidnischen ein bestimmter, wirklicher, sinnlicher, der Gegenstand des christlichen — abgesehen von dem fleischgewordenen, eßbaren Gott — ein unbeschränkter, allgemeiner, nur gedachter oder vorgestellter, daher kein körperlich genießbarer oder nutzbarer ist; aber gleichwohl ist er eben so gut ein Gegenstand des Genusses, eben weil für den Christen ein Gegenstand des Bedürfnisses, des Abhängigkeitsgefühles, nur Gegenstand eines Genusses anderer Art, weil auch Gegenstand eines Bedürfnisses anderer Art; denn der Christ begehrt von seinem Gotte nicht das sogenannte zeitliche, sondern ewige Leben, befriedigt in ihm nicht ein unmittelbar sinnliches oder körperliches, sondern ein geistiges, gemüthliches Bedürfnis. „Wir gebrauchen oder benutzen, sagt der Kirchenvater Augustin in seiner Schrift vom Staate Gottes, die Dinge, die wir nicht um ihret selbst willen, sondern um etwas Anderen willen verlangen und suchen, aber wir genießen, was wir auf nichts Anderes beziehen, was durch sich selbst ergötzt. Das Irdische ist daher ein Gegenstand der Benützung, des Usus, das Ewige, Gott aber ein Gegenstand des Fructus, des Genusses.“ Aber wenn wir auch diesen Unterschied gelten lassen, ja ihn zum Unterscheidungsmerkmal des Heidenthums und Christenthums machen, so daß dort die Gegenstände der Religion, die Götter Gegenstände des Nutzens, des Usus sind, hier der Gegenstand nur ein Gegenstand des Genusses ist, so haben wir doch auch hier am Christenthum dieselben Erscheinungen, dieselben Gegensätze, die wir in der Natur des Bedürfnisses, des Abhängigkeitsgefühles aufzeigten, die aber den Christen nur in der Religion der Heiden, nicht in der ihrigen auffallen; denn der

christliche Gott als Gegenstand des Genusses im Sinne der Augustin'schen Unterscheidung des Genusses von Benützung ist eben so gut ein Gegenstand des Egoismus, wie der Gegenstand des körperlichen Genusses bei den Heiden, der gleichwohl ein Gegenstand der Religion ist. Den Widerspruch, daß der Mensch als Gott verehrt, was er verzehrt, ein Widerspruch, der aber, wie eben gezeigt, dem christlichen Abhängigkeitsgefühl eben so gut eigen ist, nur daß er wegen der Natur seines Gegenstandes nicht so augenfällig ist *), — diesen Widerspruch sprechen manche Völker auf eine wirklich höchst naive, ja rührende Weise aus. „Trage es uns nicht nach, sagten gewisse Nordamerikaner zu dem Bären, wenn sie einen erlegt hatten, daß wir Dich getödtet haben. Du bist verständig und siehst ein, daß unsere Kinder Hunger haben. Sie lieben Dich und wollen Dich verzehren. Macht es Dir nicht Ehre, von den Kindern des großen Capitäns verzehrt zu werden?“ „Charlevoix erzählt von Anderen, bei welchen der, so einen Bären erlegt hat, dem todtten Thiere eine brennende Pfeife ins Maul steckt, in den Kopf der Pfeife bläst, die Kehle des Bären mit Rauch füllt und dann bittet, daß der Bär das Geschehene nicht rächen möge. Während der Mahlzeit, an welcher man den Bären verzehrt, stellt man den mit allerlei Farben bemalten Kopf an einen erhabenen Platz, wo er die Anbetungen und Loblieder aller Gäste empfängt.“ (Meiners a. a. O.) Die alten Finnen sangen beim Zerstückeln des Bären folgendes Lied: „Du theures, überwundenes, schwerverwundetes Waldthier, bringe unsern Hütten Gesundheit und Raub, wie Du ihn liebst, hundertweis, und Sorge, wenn zu uns kommst, für unsre Bedürfnisse. . . . Ich will Dich immerfort ehren und Beute von Dir erwarten, damit ich mein gutes Bärenlied nicht vergessen dürfe.“ (Benannt, Arktische Zoologie.) Wir sehen hieraus, wie ein Thier, das getödtet und verzehrt wird, doch zugleich verehrt werden kann und umgekehrt der Gegenstand der Verehrung zu-

*) Im Cultus, im Genusse des Abendmahls ist er auch hier ein augenfälliger.

gleich ein Gegenstand der Verzehrung ist, wie also das religiöse Abhängigkeitsgefühl eben so wohl die egoistische Erhebung des Menschen über den Gegenstand, inwiefern er ein Gegenstand des Genusses, als die devote Unterwerfung unter den Gegenstand, inwiefern er ein Gegenstand des Bedürfnisses, enthält und ausdrückt.

Ich kehre nun von dieser langen, keineswegs zufälligen, sondern nothwendigen, durch den Gegenstand selbst gerechtfertigten Entwicklung des Abhängigkeitsgefühles und Egoismus zurück zur Natur, zum ersten Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles. Ich habe schon bemerkt, daß der Zweck meiner Abhandlung über das Wesen der Religion, folglich auch dieser Vorlesungen, kein anderer ist, als zu beweisen, daß der Naturgott oder der Gott, den der Mensch von seinem Wesen unterscheidet und diesem als Grund oder Ursache voraussetzt, nichts Andres als die Natur selbst ist, daß aber der Menschengott oder der geistige Gott, oder der Gott, dem er menschliche Prädicate, Bewußtsein und Willen beilegt, den er als ein ihm ähnliches Wesen denkt, den er von der Natur als einem willen- und bewußtlosen Wesen unterscheidet, nichts Andres ist, als der Mensch selbst. Ich habe aber auch schon bemerkt, daß ich meine Gedanken nicht aus dem blauen Dunst bodenloser Speculationen herunterhole, sondern sie stets aus historischen, empirischen Erscheinungen erzeuge, daß ich ferner, oder eben deswegen meine Gedanken nicht, wenigstens zunächst und unmittelbar im Allgemeinen, sondern stets in wirklichen Fällen, in Beispielen veranschauliche, verkörpert darstelle und entwickle. Die Aufgabe im Wesen der Religion, wenigstens im ersten Theil war zu zeigen, daß die Natur ein ursprüngliches, erstes und letztes *) Wesen ist, über das wir nicht hinausgehen können, ohne uns ins Gebiet der Phantasie und gegenstandlosen Speculation zu verlieren, daß wir bei ihr stehen bleiben müssen, daß wir sie nicht durch ein von ihr unterschiedenes Wesen, einen Geist, ein Denkwesen

*) Ein letztes a parte ante.

vermitteln, von ihm ableiten können, daß daher, wenn wir die Natur aus dem Geiste erzeugen, die Erzeugung nur die Bedeutung einer subjectiven, formellen, wissenschaftlichen Deduction, aber keineswegs die Bedeutung einer wirklichen, gegenständlichen Erzeugung und Entstehung hat. Aber diese Aufgabe, diesen Gedanken knüpfte ich an eine thatsächliche Erscheinung an, die diesen Gedanken schon ausgesprochen, oder der er wenigstens zu Grunde liegt, an die Naturreligion, an den schlichten, einfachen, unmittelbaren Menscheninn, der die Natur nicht von einem geistigen, un- und übernatürlichen Wesen ableitet, sondern die Natur als das erste, als das göttliche Wesen selbst faßt. Der naturreligiöse Mensch nämlich verehrt die Natur als das Wesen nicht nur, durch das er jetzt besteht, oder ohne welches er nicht leben, nichts thun kann, er verehrt und betrachtet die Natur auch als das Wesen, durch das er ursprünglich entstanden ist, eben deswegen als das Alpha und Omega des Menschen. Wird nun aber die Natur als das den Menschen erzeugende Wesen verehrt und gefaßt, so wird die Natur selbst als nicht erzeugt, nicht hervorgebracht betrachtet; denn der Mensch geht, wie wir später noch näher sehen werden, nur da über die Natur hinaus, leitet sie nur da von einem andern Wesen ab, wo er sein Wesen sich nicht aus der Natur erklären kann. Wenn wir daher zuerst die Natur vom practischen Standpunkt aus, weil der Mensch nicht ohne sie leben und existiren kann, weil er die Wohlthat seiner gegenwärtigen Existenz ihr verdankt, zum Gegenstand der Religion werden sahen, so tritt sie uns dagegen jetzt auch vom theoretischen Standpunkt aus als Gegenstand der Religion vor die Augen. Die Natur ist dem Menschen auf dem Standpunkt der Naturreligion nicht nur das practisch erste, sondern auch das theoretisch erste Wesen, d. h. das Wesen, aus dem er seinen Ursprung ableitet. So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, daß sie im Schooße derselben erschaffen werden. Sie nennen sich daher Metoktheniake, d. h. Erdgeborene. (Hedewelder, Indianische Völker-

schaften.) Unter den alten Indianern hielten einige das Meer für ihre Hauptgottheit und nannten es Mamacacha, d. i. ihre Mutter, andere, wie die Collas, glaubten sogar, „daß ihre Stammväter aus dem großen Morast an der Insel Titicaca entstanden wären. Andere schrieben ihren Ursprung einem großen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen sein sollte. Wieder andere wollten versichern, daß ihre Vorfahren in gewissen Gräben und Felsengrüften geboren wären; daher sie diese Orte insgesammt für heilig hielten und ihnen Opfer brachten. Eine gewisse Nation schrieb die Ursache ihres Daseins einem Flusse zu, daher auch Niemand einen Fisch daraus tödten durfte, weil sie selbige (die Fische) für ihre Brüder hielten.“ (Baumgarten: Allgem. Gesch. der Völker und Länder von Amerika, welcher hiezu die richtige Bemerkung macht: „weil sie nun verschiedene Dinge zu der Ursache ihrer Abstammung machten, so hatten sie folglich auch unterschiedene Gottheiten, die sie anbeteten.“) Die Grönländer glauben, ein Grönländer sei anfangs aus der Erde gewachsen, und sei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden. (Bastholm: Kenntniß des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand.) Eben so betrachteten und verehrten die Griechen und Germanen die Erde als die Mutter der Menschen. Sprachforscher leiten selbst das Wort Erde von *Ord* ab, welches in der angelsächsischen Sprache so viel als Princip oder Anfang bedeutet und das Wort: Teutsch von *Tud*, *Tit*, *Teut*, *Thiud*, *Theotisc*, welches so viel ist als Irdisch oder Erdgeborener. Wie sehr sind doch wir Deutsche durch das Christenthum, welches uns den Himmel als unser Vaterland anweist, unserem Ursprung, unserer Mutter untreu und unähnlich geworden! Unter den Griechen, muß ich noch bemerken, ließen selbst auch viele, namentlich ältere Philosophen, die Menschen und Thiere entweder aus der Erde, oder dem Wasser, oder aus beiden zugleich unter dem Einfluß der Sonnenwärme entstehen, während andere sie für unentstanden, für gleichewig mit der Natur oder Welt hielten. Merkwürdig ist es auch,

daß die Religion oder vielmehr Mythologie der Griechen, und eben so die der Germanen, wenigstens Nordgermanen, die beide, namentlich die letzte, ursprünglich Naturreligionen waren, nicht nur die Menschen, sondern selbst auch die Götter aus der Natur entspringen ließen — ein deutlicher Beweis, daß die Götter und Menschen eins sind, daß die Götter mit den Menschen stehen und fallen. So ist bei Homer Okeanos, das Meer die Geburt, d. h. der Erzeuger, der Vater der Götter und Menschen; bei Hesiod dagegen die Erde die Mutter des Uranus, des Himmels, und in Verbindung mit diesem die Mutter der Götter. Bei Sophokles heißt daher die Erde die oberste oder höchste Gottheit. Bei den Nordgermanen geht der Riese Ymir, „offenbar die unenifaltete Gesamtheit der Elemente und Naturkräfte“ (Müller a. a. D.); der Entstehung der Götter voran. Bei den Römern heißt, wie bei den Griechen, die Erde die Mutter der Götter. Augustin in seinem Gottesstaat spottet darüber, daß die Götter Erdgeborene seien, und folgert daraus, daß die Recht hätten, welche die Götter für ehemalige Menschen hielten. Aber allerdings sind die Götter, auch die Augustin'schen eingeschlossen, nur aus der Erde entstanden, und wenn sie auch gleich keine Menschen gewesen sind im Sinne des Euhemerus, doch nicht früher gewesen, als die Menschen. Mit demselben Rechte, als die Erde die Mutter der Götter, heißt bei Homer der Schlaf der Bändiger der Götter und Menschen, denn die Götter sind nur für und durch die Menschen existirende Wesen; sie wachen daher nicht über den Menschen, wenn er schläft, sondern wenn die Menschen schlafen, schlafen auch die Götter, d. h. mit dem Bewußtsein der Menschen erlischt auch die Existenz der Götter. Meine Aufgabe im Wesen der Religion war nun keine andere, als die Naturreligion, wenigstens den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitsfinn gegen die theistifischen Erklärungen und Ableitungen der Natur zu vertheidigen, zu rechtfertigen, zu begründen. Ich that dies nach allen Seiten hin in nicht weniger als 20 Paragraphen von S. 6—26. Ehe ich nun an den Inhalt dieser Paragraphen gehe, muß ich voraus bemerken, daß,

was sich übrigens von selbst versteht, der Gang in der Religionsgeschichte auch meinem Gang in der Psychologie, in der Philosophie, in der Menschheitsentwicklung überhaupt entspricht. Wie mir die Natur der erste Gegenstand der Religion, so ist mir auch in der Psychologie, in der Philosophie überhaupt das Sinnliche das Erste; aber das Erste nicht nur im Sinne der speculativen Philosophie, wo das Erste das bedeutet, worüber hinausgegangen werden muß, sondern das Erste im Sinne des Unableitbaren, des durch sich selbst Bestehenden und Wahren. So wenig ich das Sinnliche aus dem Geistigen ableiten kann, so wenig kann ich aus Gott die Natur ableiten; denn das Geistige ist nichts außer und ohne das Sinnliche, der Geist ist nur die Essenz, der Sinn, der Geist der Sinne. Gott ist aber nichts Andres als der Geist im Allgemeinen gedacht, der Geist abgesehen vom Unterschied zwischen Mein und Dein. So wenig ich daher den Leib aus meinem Geiste — denn ich muß, um gleich ein Beispiel zu geben, eher essen oder essen können, als ich denke, aber nicht eher denken, als ich esse, ich kann essen, ohne zu denken, wie die Thiere beweisen, aber nicht denken, ohne zu essen, — so wenig ich die Sinne aus meinem Denkvermögen, aus der Vernunft ableiten kann — denn die Vernunft setzt die Sinne voraus, aber nicht die Sinne die Vernunft, denn den Thieren sprechen wir die Vernunft, aber nicht die Sinne ab, — so wenig, ja noch weniger kann ich aus Gott die Natur ableiten. Der Wahrheit und Wesenhaftigkeit oder Göttlichkeit der Natur, von welcher die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte ausgeht, entspricht daher die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Sinne, von welcher die Psychologie, die Anthropologie, die Philosophie überhaupt ausgeht. Und so wenig die Natur eine vorübergehende Wahrheit in der Geschichte der Religion, so wenig ist die Wahrheit der Sinne eine vorübergehende in der Philosophie. Die Sinne sind vielmehr die bleibende Grundlage, auch wo sie in den Abstractionen der Vernunft verschwinden, wenigstens in den Augen Derer, welche, so wie sie an das Denken kommen, nicht mehr an die Sinne

denken, vergessen, daß der Mensch nur mittelst seines sinnlich existirenden Kopfes denkt, die Vernunft an dem Kopf, dem Hirn, dem Sammel- und Mittelpunkt der Sinne einen bleibenden sinnlichen Grund und Boden hat. Die Naturreligion demonstriert uns die Wahrheit der Sinne, und die Philosophie, wenigstens die sich als Anthropologie weiß, demonstriert uns die Wahrheit der Naturreligion. Der erste Glaube des Menschen ist der Glaube an die Wahrheit der Sinne, kein den Sinnen widersprechender Glaube, wie der theistische und christliche Glaube. Der Glaube an einen Gott, d. h. an ein unsinnliches Wesen, ja ein Wesen, welches alles Sinnliche als etwas Profanes von sich ausschließt, verneint, ist nichts weniger als etwas unmittelbar Gewisses, wie so häufig der Theismus behauptet hat. Die ersten, unmittelbar gewissen Wesen, eben darum auch die ersten Götter des Menschen sind die sinnlichen Gegenstände. Cäsar sagt von der Religion der Deutschen: sie verehren nur die Wesen, die sie sehen und von denen sie augenscheinliche Wohlthaten beziehen. Dieser so sehr bekritelte Satz des Cäsar gilt von allen Naturreligionen. Der Mensch glaubt ursprünglich nur an die Existenz von dem, was sein Dasein durch sinnliche, fühlbare Wirkungen und Zeichen beurfundet. Die ersten Evangelien, die ersten und untrüglichsten, durch keinen Priesterbetrug entstellten Religionsurkunden des Menschen sind seine Sinne. Oder vielmehr diese seine Sinne sind selbst seine ersten Götter; denn der Glaube an die äußeren, sinnlichen Götter hängt ja nur ab von dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Sinne; in den Göttern, die sinnliche Wesen sind, vergöttert der Mensch nur seine Sinne. Indem ich das Licht als ein göttliches Wesen verehere, so spreche ich ja darin und damit, indirect und unbewußt freilich, nur die Göttlichkeit des Auges aus. Das Licht oder die Sonne oder der Mond ist nur ein Gott, ein Gegenstand für das Auge, nicht die Nase; der Cultus der Nase besteht in himmlischen Düften. Das Auge macht die Götter zu Licht-, Glanz-, Scheinwesen, d. h. es vergöttert nur augen-

scheinliche Dinge: die Gestirne, Sonne, Mond haben ja für den Menschen keine andere Existenz, als in den Augen; sie sind den anderen Sinnen nicht gegeben; d. h. das Auge vergöttert nur sein eigenes Wesen; die Götter der anderen Sinne sind ihm Gözen oder existiren vielmehr gar nicht für es. Das Geruchsorgan des Menschen vergöttert dagegen die Wohlgerüche. Schon Scaliger sagt in seinen Exercitationen gegen Cardan: „Der Geruch ist etwas Göttliches — *Odor divina res est* — und daß er das ist, das zeigten die Alten durch ihre religiösen Ceremonien, indem sie glaubten, daß durch Räucherungen die Luft und die Räume zur Aufnahme der Gottheiten geschikt gemacht würden.“ Die Heiden glaubten, glauben noch jetzt zum Theil, daß die Götter nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufsteigen, leben, sich nähren, daß also die Düste die Bestandtheile der Götter, die Götter folglich nur aus Duft und Dunst bestehende Wesen seien. Wenigstens würde der Mensch, der kein anderes Organ, als das Geruchsorgan hätte, das göttliche Wesen allein aus Duft bestehen lassen, abgesehen von allen anderen Eigenschaften, die die übrigen Sinne liefern. So vergöttert jeder Sinn nur sich selbst. Kurz, die Wahrheit der Naturreligion stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinnlichkeit. So hängen mit dem „Wesen der Religion“ zusammen „die Grundsätze der Philosophie.“ Wenn ich übrigens der Naturreligion das Wort rede, weil und wiefern sie sich auf die Wahrheit der Sinne stützt, so rede ich damit keineswegs der Art und Weise das Wort, wie sie die Sinne gebraucht, wie sie die Natur ansieht und verehrt. Die Naturreligion stützt sich nur auf den Sinnenchein oder vielmehr nur auf den Eindruck, den der Sinnenchein auf das Gemüth und die Phantasie des Menschen macht. Daher der Glaube der alten Völker, daß ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt sei, daß die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller sei, umflossen vom Ocean.

Elfte Vorlesung.

Ich habe es schon erklärt, die Bedeutung der Paragraphen, die mir den Text dieser Vorlesungen bilden, ist lediglich die, wissenschaftlich zu rechtfertigen, zu begründen, was der einfache Sinn der alten und noch jetzigen Naturvölker thatsächlich, wenn auch nicht bewußt, in der Verehrung der Natur als eines göttlichen Wesens ausgesprochen, nämlich, daß sie ein erstes, ursprüngliches, unableitbares Wesen sei. Vor allem muß ich aber zwei Einwendungen begegnen. Erstens kann man mir einwenden: was, Du Ungläubiger, willst die Naturreligion rechtfertigen? Stehst Du damit nicht auf dem von Dir so scharf kritisirten Standpunkt der Philosophen, die die Glaubensartikel des Christenthums rechtfertigen, nur mit dem Unterschiede, daß Du das Dogma der Naturreligion, den Glauben an die Natur rechtfertigen willst? Ich erwiedere hierauf: die Natur ist mir keineswegs deswegen ein Ursprüngliches, weil die Naturreligion sie als solches ansieht und verehrt, sondern vielmehr daraus, weil sie ein Ursprüngliches, Unmittelbares ist, folgere ich, daß sie auch dem ursprünglichen, unmittelbaren, folglich der Natur verwandten Sinn der Völker als solches erscheinen mußte. Oder anders: die Thatsache, daß die Menschen die Natur als Gott verehrten, ist mir keineswegs auch zugleich der Beweis für die Wahrheit des dieser Thatsache zu Grunde liegenden Sinnes; aber ich finde in ihr die Bestätigung des Eindruckes, den die Natur auf mich als sinnliches

Wesen macht; ich finde in ihr die Bestätigung der Gründe, die mich als intellectuelles, als philosophisches Culturwesen bestimmen, der Natur, wenn auch nicht dieselbe Bedeutung, die ihr die Naturreligion giebt, denn ich vergöttere Nichts, folglich auch nicht die Natur, doch eine analoge, ähnliche, nur durch die Naturwissenschaften und Philosophie veränderte Bedeutung zu geben. Ich sympathisire allerdings mit den religiösen Verehrern der Natur; ich bin ein leidenschaftlicher Bewunderer und Verehrer derselben; ich begreife es, nicht aus Büchern, nicht aus gelehrten Beweisen, sondern aus meinen unmittelbaren Anschauungen und Eindrücken von der Natur, daß die alten Völker, daß noch heutige Völker sie als Gott verehren können. Ich finde noch heute in meinem Gefühle oder Herzen, wie es von der Natur ergriffen wird, noch heute in meinem Verstande selbst Gründe für ihre Gottheit oder Vergötterung. Ich schliesse daraus, weil doch auch die Sonne-, Feuer- und Sternenanbeter eben so gut Menschen sind, als wie ich, daß auch ähnliche (wenn auch nach ihrem Standpunkt veränderte) Gründe sie zur Vergötterung der Natur bewegen. Ich schliesse nicht, wie die Historiker von der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern von dieser auf jene. Ich halte die Gegenwart für den Schlüssel der Vergangenheit, nicht umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil ich ja, wenn auch unbewußt und unwillkürlich, die Vergangenheit immer nur nach meinem gegenwärtigen Standpunkt messe, beurtheile, erkenne, daher jede Zeit eine andere Geschichte von der obgleich an sich todten, unveränderlichen Vergangenheit hat. Ich anerkenne daher nicht die Naturreligion, weil sie mir eine äußerliche Autorität ist, sondern nur deswegen, weil ich in mir selbst noch heute die Motive zu derselben finde, die Gründe, die mich, wenn nicht ihre Macht an der Macht der Cultur, der Naturwissenschaften, der Philosophie scheiterte, noch heute zu einem Naturvergötterer machen würden. Dies scheint arrogant zu sein; aber was der Mensch nicht aus sich selbst erkennt, das erkennt er gar nicht. Wer nicht aus und an sich selbst fühlt, warum die Menschen die Sonne, den Mond, die Pflan-

zen und Thiere vergöttern konnten, der begreift auch nicht die geschichtliche Thatsache der Naturvergötterung, und wenn er auch noch so viele Bücher über die Naturreligion liest und schreibt. Der zweite Einwand ist der: Du sprichst von der Natur, ohne uns eine Definition von der Natur zu geben, ohne uns zu sagen, was Du unter Natur verstehst. Spinoza sagt gleichbedeutend: „Natur oder Gott.“ Nimmst Du vielleicht auch dieses Wort in diesem unbestimmten Sinne, in welchem Du uns leicht beweisen kannst, daß die Natur das ursprüngliche Wesen ist, indem Du unter Natur nichts Andres verstehst, als Gott? Ich erwidere hierauf mit wenigen Worten: ich verstehe unter Natur den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen, welche der Mensch als nicht menschliche von sich unterscheidet; ich verstehe überhaupt unter Natur, wie ich schon in einer der ersten Stunden sagte, allerdings wie Spinoza das nicht, wie der supranaturalistische Gott, mit Willen und Verstand seiende und handelnde, sondern nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirkende Wesen, aber es ist mir nicht, wie dem Spinoza ein Gott, d. h. ein zugleich wieder übernatürliches, übersinnliches, abgezogenes, geheimes, einfältiges, sondern ein vielfältiges, populäres, wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Wesen. Oder das Wort praktisch erfaßt: Natur ist alles, was dem Menschen, abgesehen von den supranaturalistischen Einflüsterungen des theistischen Glaubens, unmittelbar, sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist. Natur ist Licht, ist Electricität, ist Magnetismus, ist Luft, ist Wasser, ist Feuer, ist Erde, ist Thier, ist Pflanze, ist Mensch, so weit er ein unwillkürlich und unbewußt wirkendes Wesen, — nichts weiter, nichts Mystisches, nichts Nebuloses, nichts Theologisches nehme ich bei dem Worte: Natur in Anspruch. Ich appellire bei diesem Worte an die Sinne. Jupiter ist Alles, was Du siehst, sagte ein Alter; Natur, sage ich, ist Alles, was Du siehst und nicht von menschlichen Händen und Gedanken herrührt. Oder, wenn wir auf die Anatomie der Natur eingehen, Natur ist das Wesen oder der Inbegriff der Wesen und Dinge,

deren Erscheinungen, Aeußerungen oder Wirkungen, worin sich eben ihr Dasein und Wesen offenbart und besteht, nicht in Gedanken oder Absichten und Willensentschlüssen, sondern in astronomischen oder kosmischen, mechanischen, chemischen, physischen, physiologischen oder organischen Kräften oder Ursachen ihren Grund haben.

Der Inhalt der Paragraphen 6 und 7, die ich zum Text dieser Vorlesung mache, ist eine Vertheidigung und Rechtfertigung der Heiden gegen die Vorwürfe der Christen, und bezieht sich auf eine frühere Behauptung, nämlich die, daß die christliche Religion sich nicht durch das Princip, das Merkmal der Gottheit von der heidnischen unterscheidet, sondern nur dadurch, daß sie nicht einen bestimmten Gegenstand der Natur, selbst nicht die Natur überhaupt, sondern ein von der Natur unterschiedenes Wesen zu ihrem Gotte hat. Die Christen, wenigstens die Vernünftigen derselben, tadelten die Heiden nicht deswegen, daß sie sich an der Schönheit und Nützlichkeit der Natur erfreuten, sondern deswegen, daß sie die Ursache derselben der Natur selbst zuschrieben, daß sie der Erde, dem Wasser, dem Feuer, der Sonne, dem Monde wegen ihrer wohlthätigen Eigenschaften ihre Huldigungen darbrachten, da sie diese doch nur von dem Urheber der Natur bekommen hätten, dieser allein also zu ehren, zu fürchten, zu preisen sei. Die Sonne, die Erde, das Wasser seien allerdings Ursachen, daß die Pflanzen und Thiere gediehen, von denen die Menschen lebten, aber sie seien nur untergeordnete Ursachen, Ursachen, die selbst bewirkt seien; die wahre Ursache sei die erste Ursache. Dagegen vertheidige ich nun die Heiden, indem ich es zunächst dahin gestellt sein lasse, ob eine erste Ursache, wie sie die Christen sich vorstellen, existirt, und zwar mit einem aus dem Kreis der christlichen Vorstellungen entnommenen Beispiel oder vielmehr Gleichniß. Adam ist der erste Mensch; er ist in der Reihe der Menschen, was die erste Ursache in der Reihe der Naturursachen oder Dinge ist; meine Eltern, Großeltern u. s. w. sind eben so gut Kinder Adams, als die Ursachen in der Natur Wirkungen der ersten Ursache sind; nur Adam hat keinen

Vater, wie die erste Ursache keine Ursache. Aber gleichwohl verehere und liebe ich nicht den Adam als meinen Vater; Adam befaßt alle Menschen; in ihm ist alle Individualität ausgelöscht; Adam ist eben so gut der Vater des Negers als des Weißen, des Slaven als des Germanen, des Franzosen als des Deutschen; ich bin aber kein Mensch im Allgemeinen; meine Existenz, mein Wesen ist ein individuelles, ich gehöre zur kaukasischen Rasse und unter dieser selbst wieder zu einem bestimmten Stamme, zum deutschen. Die Ursache meines Wesens ist daher nothwendig selbst eine individuelle, bestimmte, diese sind aber eben meine Eltern, Großeltern, kurz die mir nächsten Generationen oder Menschen. Gehe ich weiter zurück, so verliere ich alle Spuren meiner Existenz aus den Augen; ich finde keine Eigenschaften, aus denen ich meine Eigenschaften ableiten kann. Ein Mensch im 17. Jahrhundert könnte nimmermehr, wenn auch nicht die Zeit dazwischen läge, der Vater eines Menschen im 19. Jahrhundert sein, weil der qualitative Abstand, der Abstand zwischen den Sitten, Gewohnheiten, Vorstellungen, Gefinnungen — und diese prägen sich ja selbst leiblich aus — zu groß wäre. So gut daher der Mensch bei seinen nächsten Vorfahren, als den Ursachen seiner Existenz, mit seiner Verehrung stehen bleibt, nicht bis auf den ersten Stammvater zurückgeht, weil er in diesem nicht seine von ihm unabsonderliche Individualität enthalten und vertreten findet, so gut bleibt er auch bei den sinnlichen Naturwesen stehen, als den Ursachen seiner Existenz. Ich bin, was ich bin, nur in dieser Natur, in der Natur, wie sie jetzt, wie sie seit Menschengedenken ist. Nur den Wesen, die ich sehe, fühle, oder wenn ich sie auch nicht selbst sehe und fühle, doch wenigstens an sich sichtbare, fühlbare oder sonstwie sinnliche Wesen sind, verdanke ich, der ich ein sinnliches Wesen bin, der ich ohne Sinne ins Nichts versinke, meine Existenz. Wenn auch diese Natur geworden ist, wenn ihr eine Natur anderer Art oder Beschaffenheit vorausging, so verdanke ich doch nur der Natur von dieser Art und Beschaffenheit, in der ich lebe, mit deren Beschaffenheit sich auch die Beschaffenheit meines Wesens

verträgt, meine Existenz. Gesezt, es ist eine erste Ursache im Sinne der Theologie, so mußte doch erst die Sonne, die Erde, das Wasser, kurz erst die Natur und zwar von dieser Art sein, ehe ich ward; denn ohne Sonne, ohne Erde bin ich selber nichts; ich setze die Natur voraus. Warum soll ich also über die Natur hinausgehen? Dazu wäre ich nur berechtigt, wenn ich selbst ein über der Natur existirendes Wesen wäre. Ich bin aber so wenig ein übernatürliches Wesen, daß ich nicht einmal ein überirdisches Wesen bin; denn die Erde ist das absolute Maas meines Wesens; ich stehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf dem Standpunkt der Erde, nur in Gemäßheit dieses Standpunktes, den die Erde im Universum einnimmt; ich erhebe allerdings meine Blicke bis in den fernsten Himmel; aber ich erblicke alle Dinge im Lichte und Maas der Erde. Kurz, daß ich ein irdisches Wesen, daß ich kein Venus-, kein Merkur-, kein Uranusbewohner bin, das macht, wie die Philosophen sprechen, meine Substanz, mein Grundwesen aus. Wenn also auch die Erde entstanden ist, so verdanke ich doch nur ihr, nur ihrer Entstehung meine Entstehung; denn nur die Existenz der Erde ist der Grund der menschlichen Existenz, nur ihr Wesen der Grund des menschlichen Wesens. Die Erde ist ein Planet, der Mensch ein Planetenwesen, ein Wesen, dessen Lebenslauf nur in der Laufbahn eines Planeten möglich und wirklich ist. Aber die Erde unterscheidet sich von anderen Planeten. Dieser ihr Unterschied begründet ihr eigenthümliches, selbstständiges Wesen, ihre Individualität und diese ihre Individualität ist das Salz der Erde. Nehmen wir auch und zwar mit vollem Recht eine und dieselbe Ursache, Kraft oder Substanz für die Entstehung der Planeten an, so war doch diese Kraft, die die Erde hervorbrachte, eine andere, als die den Merkur oder Uranus hervorbrachte, d. h. eine so eigenthümlich bestimmte, daß eben nur dieser und kein anderer Planet sich daraus ergab. Dieser individuellen, vom Wesen der Erde nicht zu unterscheidenden Ursache verdankt der Mensch sein Dasein. Der revolutionäre Stoß, der die Erde

aus ihrer mystischen Auflösung in den gemeinschaftlichen Grundstoff der Sonne, der Planeten und Kometen herausriß — eine Revolution, die, wie sich Kant in seiner herrlichen Theorie des Himmels ausdrückt, in „der Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente“ ihren Grund hatte — dieser Riß oder Stoß ist es, von dem sich noch heute die Bewegung unsers Bluts und die Schwingungen unserer Nerven herschreiben. Die erste Ursache ist die allgemeine Ursache, die Ursache aller Dinge ohne Unterschied; aber die Ursache, die Alles ohne Unterschied macht, macht in der That gar Nichts, ist nur ein Begriff, ein Gedankenwesen, das nur logische und metaphysische, aber keine physische Bedeutung hat, aus dem ich, dieses individuelle Wesen, mich schlechterdings nicht ableiten lasse. Mit der ersten Ursache, der ersten, setze ich immer hinzu, im Sinne der Theologen, will man dem sogenannten Processus causarum in infinitum, dem Verlauf der Ursachen bis ins Unendliche ein Ende machen. Dieser Verlauf der Ursachen bis ins Endlose hinein läßt sich am besten mit dem schon angeführten Beispiel vom Menschenursprung erläutern. Ich habe zur Ursache meiner Existenz meinen Vater, mein Vater seinen Vater und so fort. Kann ich nun aber fort bis ins Endlose gehen? Hat nur immerfort der Mensch dem Menschen das Dasein gegeben? Löse ich dadurch die Frage nach dem Ursprung des Menschen? oder schiebe ich sie nicht vielmehr nur auf, wenn ich immer von Vater zu Vater fortgehe? Muß ich nicht zu einem ersten Menschen oder Menschenpaare kommen? Und woher ist denn dieses? Aber eben so ist es mit allen anderen Dingen und Wesen, die diese sinnliche Welt ausmachen. Eins setzt das andere voraus; eins hängt vom andern ab; alle sind endlich, alle entstanden, eins aus dem andern; aber woher ist denn, fragt der Theist, das erste in dieser Kette, dieser Reihe? Wir müssen daher einen Sprung machen aus dieser Reihe hinaus zu einem Ersten, welches, selbst anfanglos, der Anfang aller entstandenen, endlos oder unendlich, der Grund aller endlichen Wesen ist. Dies ist einer der gewöhnlichsten Beweise für das Dasein eines Gottes, den man den kosmologischen

nennt und verschieden ausdrückt, z. B. so: alles, was ist, oder die Welt ist veränderlich, zeitlich, entstanden, zufällig; aber das Zufällige setzt das Nothwendige voraus, das Endliche das Unendliche, das Zeitliche das Ewige; dieses Unendliche, dieses Ewige ist Gott. Oder auch so ausgedrückt: alles, was ist, alles Sinnliche, Wirkliche ist eine Ursache bestimmter Wirkungen, aber eine Ursache, die selbst bewirkt ist, selbst eine Ursache wieder hat und so fort; es ist daher nothwendig, es ist ein Bedürfniß unserer Vernunft, endlich still zu stehen bei einer Ursache, die keine Ursache mehr über sich hat, die nicht bewirkt ist, die, wie einige Philosophen sich ausdrücken, die Ursache ihrer selbst oder aus sich selbst ist. Die alten Philosophen und Theologen bestimmten daher das Endliche, das nicht Göttliche als das, was von einem Andern ist, das Unendliche, Gott als das, was von oder aus sich selbst ist. Allein gegen diesen Schluß ist Folgendes zu bemerken. Wenn auch der Fortgang der Ursachen bis ins Endlose in Beziehung auf die Frage von der Entstehung der Menschen, selbst der Erde, der Vernunft widerspricht, wir nicht immer den Menschen, nicht immer den jeweiligen Zustand der Erde von einem vorausgegangenen Zustand derselben ableiten können, sondern endlich an einen Punkt kommen müssen, wo der Mensch aus der Natur, die Erde aus der planetarischen Masse oder wie man sonst den Grundstoff derselben nennen will, entsprungen ist; so widerspricht dieser Fortgang doch keineswegs in seiner Beziehung oder Anwendung auf die Natur oder Welt überhaupt der durch die Anschauung der Welt gebildeten Vernunft. Es ist nur die Beschränktheit und Bequemlichkeitsliebe des Menschen, welche an die Stelle der Zeit die Ewigkeit, an die Stelle des endlosen Fortgangs von Ursache zu Ursache die Unendlichkeit, an die Stelle der rastlosen Natur die stabile Gottheit, an die Stelle ewiger Bewegung den ewigen Stillstand setzen. Allerdings ist's für mich, der ich auf die Gegenwart angewiesen bin, unvernünftig, unersprießlich, langweilig, ja sogar unmöglich, die Anfanglosigkeit und Endlosigkeit der Welt zu denken oder nur vorzustellen; aber diese

Nothwendigkeit für mich, diesen endlosen Verlauf abzubrechen, ist noch kein Beweis von dem wirklichen Abbruch dieses Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende. Selbst innerhalb der in das Bewußtsein des Menschen fallenden, historischen, ja vom Menschen selbst producirten Dinge sehen wir, wie der Mensch theils aus Unwissenheit allerdings, theils aber auch aus bloßer Abtüzungs- und Bequemlichkeitsliebe die historischen Untersuchungen abbricht, an die Stelle vieler Namen, vieler Ursachen, die es zu weitläufig, zu lästig wäre zu verfolgen, und die sich auch oft gänzlich den Augen des Menschen entziehen, Eine Ursache, Einen Namen setzt. Wie der Mensch an die Spitze einer Erfindung, der Gründung eines Staats, der Erbauung einer Stadt, der Entstehung eines Volkes den Namen Eines Individuums setzt, obgleich eine Menge von unbekannten Namen und Individuen daran mitgewirkt haben, so setzt er auch an die Spitze der Welt den Namen Gottes, gleichwie denn auch alle Erfinder, Städte- und Staatengründer ausdrücklich für Götter galten. Die meisten alten Namen von historischen oder mythischen Menschen, Helden und Göttern sind daher Collectivnamen, die aber zu Eigennamen wurden. Selbst das Wort Gott ist ursprünglich, wie freilich alle Namen, kein Eigennamen, sondern ein allgemeiner oder Gattungsname. (9) Selbst in der Bibel werden das griechische Wort: Theos und das hebräische Wort: Elohim von andern Gegenständen als Gott gebraucht. So heißen die Fürsten und Obrigkeiten Götter, der Teufel der Gott dieser Welt, der Bauch sogar der Gott der oder wenigstens einiger Menschen — eine Stelle, worüber sich selbst Luther entsetzt. „Wer hat jemals, sagt er, solche Rede gehört, daß der Bauch Gott sei? Ich dürfte nicht also reden, wenn nicht Paulus zuvor also geredet hätte, denn ich wüßte nicht schändlicher zu reden. Ist nicht ein Jammer, daß der schändliche, stinkende Dreckbauch soll ein Gott heißen?“ Ja selbst in der philosophischen Bestimmung, daß Gott das allerrealste, d. h. allervollkommenste Wesen, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, ist Gott eigentlich nur ein Collectivnamen; denn ich brauche von den

verschiedenen Eigenschaften, die in Gott zusammengefaßt werden, nur ihre Verschiedenheit hervorzuheben, so machen sie auf mich den Eindruck von verschiedenen Dingen oder Wesen, und ich finde, daß das Wort Gott ein eben so unbestimmtes Collectiv- oder Sammelwort ist, als z. B. das Wort Obst, Getraide, Volk. Jede Eigenschaft Gottes ist ja Gott selbst, wie die Theologie oder theologische Philosophie sagt, jede Eigenschaft Gottes kann daher für Gott selbst gesetzt werden. Selbst im gemeinen Leben sagt man statt Gott die göttliche Vorsehung, die göttliche Weisheit, die göttliche Allmacht. Aber die Eigenschaften Gottes sind sehr verschiedener, ja widersprechender Natur. Halten wir uns nur an die populärsten Eigenschaften. Wie verschieden sind Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit! Man kann mächtig ohne Weisheit, und weise ohne Macht, gütig ohne Gerechtigkeit und gerecht ohne Güte sein! *Fiat justitia pereat mundus*; die Welt mag untergehen, wenn nur das Jus, das Recht gilt, ist ein Ausspruch der Jurisprudenz, der Gerechtigkeit; aber in diesem charakteristischen Ausdruck der Justiz liegt gewiß kein Funke von Güte, und selbst nicht von Weisheit; denn der Mensch ist nicht der Gerechtigkeit oder Justiz wegen, sondern die Justiz ist des Menschen wegen. Wenn ich mir daher die Macht Gottes vorstelle, die Macht, welche mich, wenn sie nur will, vernichten kann, oder wenn ich mir die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des eben angeführten Ausspruchs vorstelle, so stelle ich mir unter Gott ein ganz anderes Wesen vor, so habe ich in der That einen ganz anderen Gott, als wenn ich mir seine Güte nur vorstelle. Es ist daher kein so großer Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus, als es scheint. Auch in dem Einen Gott stecken kraft der Vielheit und Verschiedenheit seiner Eigenschaften viele Götter. Der Unterschied ist höchstens nur der, der zwischen einem Sammel- und Gattungswort ist. Oder vielmehr der: im Polytheismus ist Gott offenbar, augenfällig, nur ein Sammelwort; im Monotheismus fallen die sinnlichen Kennzeichen weg, fällt der Schein des Polytheismus, aber das Wesen, die Sache ist ge-

blieben. Daher haben die verschiedenen Eigenschaften des Einen Gottes unter den Christen eben so viele nicht nur dogmatische, sondern auch blutige Kriege mit einander geführt, als die vielen Götter auf dem Olymp Homers. Die alten Theologen, Mystiker und Philosophen sagten, Gott fasse Alles in sich, was in der Welt sei, aber was in der Welt vielfach, zerstreut, außereinander, sinnlich, an verschiedene Wesen vertheilt sei, das sei in Gott auf einfache, unsinnliche, einige Weise vorhanden. Hier haben wir deutlich ausgesprochen, daß der Mensch in Gott die wesentlichen Eigenschaften der vielen verschiedenen Dinge und Wesen zusammenfaßt in Ein Wesen, in Einen Namen, daß der Mensch in Gott sich ursprünglich oder wahrhaft nicht ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern sich in ihm die Welt nur auf eine von der sinnlichen Anschauung verschiedene Weise vorstellt; was in der Welt oder in der sinnlichen Anschauung er als ausgedehnt, als zeitlich, als leiblich vorstellt, das denkt er sich in Gott als unausgedehnt, als unzeitlich, als unförperlich. In der Ewigkeit faßt er nur die in ihrer vollen Ausdehnung gar nicht faßbare unendliche Zeitreihe, in der Allgegenwart nur die Unendlichkeit des Raumes in einen kurzen Gattungsnamen oder Gattungsbegriff zusammen; er bricht aus subjectiven, vollkommen berechtigten Gründen mit der Ewigkeit die für ihn unendlich langweilige Rechnung mit bis ins Unendliche sich anhäufenden Zahlenreihen ab. Aber aus diesem Abbruch, aus dieser Langweiligkeit einer bis ins Unendliche fortgehenden Reihe von Zeiten und Räumen, aus den Widersprüchen selbst, die in unserer Vorstellung oder in der Abstraction mit dem Begriffe ewiger Zeit, unendlichen Raumes verbunden sind, ergiebt sich keineswegs die Nothwendigkeit eines wirklichen Anfangs oder Endes der Welt, des Raumes, der Zeit; es liegt in der Natur des Denkens, der Sprache, es bringt es selbst die Nothwendigkeit des Lebens mit sich, daß wir überall Abbreviatur-, Abkürzungszeichen gebrauchen, daß wir überall an die Stelle der Anschauung den Begriff, an die Stelle des Gegenstandes ein Zeichen, ein Wort, an die Stelle des

Concreten das Abstracte, an die Stelle des Vielen ein Eins, folglich an die Stelle vieler verschiedenen Ursachen eine Ursache, an die Stelle vieler verschiedener Individuen ein Individuum als Repräsentant, Stellvertreter der übrigen setzen. Man hat insofern ganz Recht, wenn man behauptet, daß die Vernunft, wenigstens so lange sie ohne Kritik, ohne Unterscheidung ihr Wesen für das Wesen der Welt, das objective, absolute Wesen hält, so lange sie nicht durch die Weltanschauung sich gebildet hat, nothwendig auf die Idee der Gottheit führt. Aber man muß nur nicht diese Nothwendigkeit, diese Idee für sich allein hervorheben, sie nicht isoliren, absondern von anderen Erscheinungen, Ideen und Vorstellungen, die auf derselben Nothwendigkeit beruhen, die wir aber trotzdem als subjectiv, d. h. als nur in der eigenthümlichen Natur des Vorstellens, Denkens, Sprechens begründet erkennen, ihnen daher keine objective Gültigkeit und Existenz, keine Existenz außer uns zuschreiben. Dieselbe Nothwendigkeit, die den Menschen getrieben hat, den Namen eines Individuums an die Stelle einer Reihe von Individuen, ja ganzer Generationen und Geschlechter zu setzen, die ihn getrieben hat, an die Stelle der anschaubaren Größe die Zahl, an die Stelle von Zahlen Buchstaben zu setzen, die ihn getrieben hat, statt: Birne, Apfel, Kirsche bloß Obst, statt: Heller, Pfennige, Kreuzer, Groschen, Gulden, Thaler bloß Geld, statt: gieb mir dieses Messer, dieses Buch, zu sagen: gieb mir dieses Ding! dieselbe Nothwendigkeit hat ihn auch getrieben, an die Stelle der vielen bei der Entstehung der Welt, wenn wir sie entstanden uns denken, und bei deren Erhaltung zusammenwirkenden Ursachen Eine Ursache, Ein Wesen, Einen Namen zu setzen. Aber eben deswegen ist dieses Eine eben so nur ein subjectives, d. h. nur im Menschen, nur in der Natur seines Vorstellens, Denkens, Redens begründetes und existirendes Wesen als das Ding, das Geld, das Obst. Daß auf derselben Nothwendigkeit, auf denselben Gründen die Idee oder der Gattungsbegriff der Gottheit in ihrer metaphysischen Bedeutung als die Idee oder der Begriff des Dings, des Obstes beruht,

beweist schon dies, daß bei den Polytheisten die Götter nichts Andres sind, denn als Wesen vorgestellte Collectiv- oder Gattungsnamen und Begriffe. So hatten die Römer, um bei den angeführten Beispielen zu bleiben, eine Geldgöttin: Pecunia; ja selbst die verschiedenen Hauptsorten oder Gattungen des Geldes: das Erz und Silbergeld machten sie zu Göttern. Sie hatten einen Deus Aesculanus oder Alerinus, d. h. einen Erz- oder Kupfergeldgott, einen Deus Argentinus, d. h. einen Silbergott. So hatten sie auch eine Obstgöttin: Pomona. Wenn man nicht alle Gattungsnamen und Begriffe bei den Römern und Griechen als Götter findet, so kommt das nur daher, daß sie, namentlich die egoistischen, bigotten Römer nur vergötterten, was zugleich eine Beziehung auf den menschlichen Egoismus ausdrückt; daher die Römer selbst einen Mistgott, einen Deus Stercutius verehrten, damit die Düngung ihren Aekern Segen brächte. Aber der Mist ist ein Gattungsbegriff; es giebt ja viele Mistarten: Taubenmist, Pferdemit, Kuhmist u. s. w.

Jetzt zu dem andern Punkt, den wir gegen den gewöhnlichen Schluß auf eine erste nicht mehr verursachte Ursache vorzubringen haben. Alles, was ist, ist abhängig, oder hat, wie Andere es ausdrücken, den Grund seiner Existenz außer sich, besteht nicht aus sich und durch sich selbst, setzt daher ein Wesen voraus, welches nicht von Anderen abhängig ist, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, welches schlechthin nothwendig ist, welches ist, weil es ist. Gegen diesen Beweis wende ich wieder das Beispiel vom Menschen an; denn es ist ja zuletzt nur der Mensch, von dem der Mensch ausgeht, dessen Abhängigkeit und Entstehung er zum Muster der Abhängigkeit und Entstehung aller sinnlichen Dinge macht. Allerdings hänge ich von meinen Aeltern, meinen Vorältern u. s. w. ab, allerdings bin ich nicht durch mich selbst in die Welt gesetzt; ich wäre nicht, wenn nicht Andere vor mir gewesen wären; aber gleichwohl bin ich ein von meinen Aeltern unterschiedenes und unabhängiges Wesen; ich bin nicht nur durch Andere,

ich bin auch durch mich selbst, was ich bin; ich stehe allerdings auf den Schultern meiner Vorfahren, aber auch auf den Schultern derselben stehe ich doch noch auf meinen eigenen Beinen; ich bin allerdings ohne Wissen und Willen gezeugt und empfangen; aber ich bin nicht ohne den mir freilich jetzt unbewußten Trieb nach Selbstständigkeit und Freiheit, nach Emancipation von meiner Abhängigkeit vom Mutterleibe auf die Welt gekommen; kurz ich bin gezeugt, ich bin oder war abhängig von meinen Aeltern; aber ich bin selbst auch Vater, selbst auch Mann, und daß ich entstanden, daß ich einst Kind, daß ich einst leiblich und geistig von meinen Aeltern abhängig gewesen, das liegt unendlich hinter meinem gegenwärtigen Selbstbewußtsein. So viel ist gewiß: so viel auch bewußt und unbewußt meine Aeltern auf mich Einfluß gehabt haben mögen, was kümmert mich die Vergangenheit? jetzt habe ich meinen Vater und meine Mutter nur an und in mir selbst, jetzt hilft mir kein anderes Wesen, kein Gott selbst, wenn ich mir selbst nicht helfe; ich stehe und falle durch eigene Kraft. Die Windeln, die einst die Vorsehung meiner Aeltern um meinen Leib gewunden, sind längst verfault; warum will ich also meinen Geist in Banden lassen, die längst meine Füße von sich gestoßen haben?

Zwölfte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Stunde einen der ersten und gewöhnlichsten, den sogenannten kosmologischen Beweis vom Dasein eines Gottes, welcher sich darauf stützt, daß Alles in der Welt endlich und abhängig sei und daher etwas Unendliches und Unabhängiges außer sich voraussetze, an dem Beispiel des Menschen beleuchtet. Der Schluß war, daß der Mensch, obwohl ursprünglich Kind, doch zugleich Vater, obwohl Wirkung, zugleich Ursache, obwohl abhängig, doch zugleich selbstständig sei. Was nun aber vom Menschen gilt, das gilt, freilich mit dem sich von selbst verstehenden Unterschied, der überhaupt zwischen dem Menschen und anderen Wesen stattfindet, auch von diesen. Jedes Wesen ist trotz seiner Abhängigkeit von anderen ein eigenes, selbstständiges; jedes Wesen hat den Grund seiner Existenz — denn wozu wäre es sonst? — in sich selbst; jedes Wesen ist geworden unter Bedingungen und aus Ursachen — sie seien nun welche sie wollen, — aus denen kein anderes entstehen konnte, als eben dieses; jedes Wesen ist entstanden in einem Zusammenhang von Ursachen, welcher nicht wäre, wenn nicht dieses Wesen wäre. Jedes Wesen ist eben so Folge, als Grund. Der Fisch wäre nicht, wenn nicht das Wasser wäre, aber das Wasser wäre auch nicht, wenn keine Fische wären, oder wenigstens keine Thiere, wie die Fische in ihm leben könnten. Die Fische sind vom Wasser abhängige Wesen; sie können nicht existiren ohne Wasser; sie setzen es voraus;

aber der Grund ihrer Abhängigkeit liegt in ihnen selbst, in ihrer individuellen Natur, die eben ihnen das Wasser zu ihrem Bedürfnisse, ihrem Elemente macht. Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr steht in Wechselwirkung, Alles ist relativ, Alles zugleich Wirkung und Ursache, Alles in ihr ist allseitig und gegenseitig; sie läuft in keine monarchische Spitze aus; sie ist eine Republik. Wer nur an das fürstliche Regiment gewöhnt ist, der kann sich freilich keinen Staat, kein gemeinschaftliches Zusammenleben der Menschen ohne Fürsten denken; ebenso der keine Natur ohne Gott, der einmal von Kindesbeinen an diese Vorstellung gewöhnt ist. Aber die Natur ist nicht weniger denkbar ohne Gott, ohne ein außer- und übernatürliches Wesen, als der Staat oder das Volk ohne ein außer und über dem Volke stehendes fürstliches Idol. Ja, wie die Republik die geschichtliche Aufgabe, das praktische Ziel der Menschheit, so ist das theoretische Ziel des Menschen, die Verfassung der Natur als eine republikanische zu erkennen, das Regiment der Natur nicht außer sie zu verlegen, sondern in ihrem eigenen Wesen begründet zu finden. Es ist nichts geistloser, als die Natur zu einer einseitigen Wirkung zu machen und ihr in einem außernatürlichen Wesen, das keine Wirkung eines anderen Wesens ist, eine einseitige Ursache gegenüber zu setzen. Und wenn ich einmal mich nicht enthalten kann, immer weiter und weiter fort zu grübeln und zu phantasiren, nicht bei der Natur stehen zu bleiben, die Ursachensucht meines Verstandes nicht in der all- und gegenseitigen Wechselwirkung der Natur befriedigt zu finden, was hält mich denn ab auch über Gott hinauszugehen? warum soll ich denn hier stehen bleiben? warum nicht auch nach einem Grunde oder einer Ursache Gottes fragen? Und findet denn bei Gott nicht dasselbe Verhältniß statt, welches in der Verkettung der natürlichen Ursachen und Wirkungen stattfindet, und welches ich eben durch die Annahme eines Gottes aufheben wollte? Ist denn Gott nicht, wenn ich ihn als die Ursache der Welt denke, abhängig von der Welt? Ist denn eine Ursache ohne Wirkung? Was bleibt denn überhaupt von

Gott übrig, wenn ich die Welt weglasse oder wegdenke? Wo bleibt denn seine Macht, wenn er nichts macht? seine Weisheit, wenn keine Welt ist, in deren Regierung eben seine Weisheit besteht? wo seine Güte, wenn Nichts ist, dem er gut ist? wo sein Bewußtsein, wenn kein Gegenstand ist, an dem er sich seiner bewußt wird? wo seine Unendlichkeit, wenn nichts Endliches ist? denn er ist ja nur im Gegensatze gegen dasselbe unendlich. Wenn ich daher die Welt weglasse, so bleibt mir auch Nichts von Gott übrig. Warum wollen wir also nicht bei ihr stehen bleiben, da wir doch nimmermehr über und außer sie hinauskönnen, da uns selbst die Vorstellung und Annahme eines Gottes auf die Welt zurückwirft, da wir mit der Hinwegnahme der Natur, der Welt alle Wirklichkeit, folglich auch die Wirklichkeit Gottes, in wiefern er als die Weltursache gedacht wird, aufheben? Die Schwierigkeiten, die sich unserm Geiste bei der Frage nach dem Anfang der Welt darbieten, werden daher durch die Annahme eines Gottes, eines außermweltlichen Wesens nur hinausgeschoben oder beseitigt oder vertuscht, aber nicht gelöst. Es ist daher das Vernünftigste anzunehmen, daß die Welt ewig war und ewig sein wird, daß sie folglich den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat. „Man kann, sagt Kant in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist Nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen Etwas ist; aber woher bin ich denn?“ Das heißt mit anderen Worten: woher ist denn Gott? was nöthigt mich bei ihm stehen zu bleiben? Nichts; ich muß vielmehr nach seinem Ursprung fragen. Und dieser ist kein Geheimniß; die Ursache der ersten und allgemeinen Ursache der Dinge im Sinne der Theisten, der Theologen, der sogenannten speculativen Philosophen — ist der Verstand des Menschen. Der Verstand steigt vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, vom Concreten zum Abstracten, vom Be-

stimmten zum Unbestimmten empor. So steigt denn auch der Verstand von den wirklichen, bestimmten, besonderen Ursachen so lange und so weit empor, bis er zu dem Begriffe der Ursache als solcher, der Ursache, die keine wirklichen, bestimmten, besondern Wirkungen hervorbringt, gekommen ist. Gott ist nicht, wenigstens unmittelbar, wie die Theisten sagen, die Ursache von Blitz und Donner, von Sommer und Winter, von Regen und Sonnenschein, von Feuer und Wasser, von Sonne und Mond; alle diese Dinge und Erscheinungen haben nur bestimmte, besondere, sinnliche Ursachen; er ist nur die allgemeine erste Ursache, die Ursache der Ursachen; er ist die Ursache, die keine bestimmte, sinnliche, wirkliche Ursache ist, die Ursache, abstrahirt von allem sinnlichen Stoff und Material, von allen speciellen Bestimmungen, d. h. er ist die Ursache überhaupt, der Begriff der Ursache als ein personificirtes, verselbstständigtes Wesen. So gut der Verstand den von allen bestimmten Beschaffenheiten wirklicher Wesen abgezogenen Begriff des Wesens als ein Wesen personificirt, so gut personificirt er den von allen Merkmalen wirklicher, bestimmter Ursächlichkeit abgezogenen Begriff der Ursache in einer ersten Ursache. Wie überhaupt auf dem Standpunkt der von den Sinnen absehenden Vernunft subjectiv und logisch ganz richtig der Mensch die Gattung den Individuen, die Farbe den Farben, die Menschheit den Menschen, so setzt er auch die Ursache den Ursachen voraus. Gott ist der Grund der Welt, heißt: die Ursache ist der Grund der Ursachen; wenn keine Ursache ist, so giebt es auch keine Ursachen; das Erste in der Logik, in der Verstandesordnung ist die Ursache, das Zweite, Untergeordnete die Ursachen oder die Arten der Ursache; kurz die erste Ursache reducirt, führt sich zurück auf den Begriff der Ursache und der Begriff der Ursache auf den Verstand, welcher das Allgemeine von den besonderen wirklichen Dingen abzieht und dann seiner Natur gemäß dieses von ihnen abgezogene Allgemeine als das Erste ihnen voraussetzt. Aber eben deswegen, weil die erste Ursache ein bloßer Verstandesbegriff oder Verstandeswesen ist, das keine gegen-

ständliche Existenz hat, so ist sie auch nicht die Ursache meines Lebens und Bestehens; die Ursache hilft mir nichts; die Ursache meines Lebens ist ein Inbegriff vieler, verschiedener, bestimmter Ursachen; die Ursache z. B., daß ich athme, ist subjectiv die Lunge, objectiv die Luft, die Ursache, daß ich sehe, objectiv das Licht, subjectiv das Auge. Ich wende mich daher wieder von dem unerquicklichen, abstracten Thema der ersten, nichts wirkenden Ursache zur Natur, dem Inbegriff wirklicher Ursachen, um auf's Neue auf eine erquicklichere Weise zu beweisen, daß wir bei der Natur als dem letzten Grund unserer Existenz stehen bleiben müssen, daß alle über die Natur hinausgehenden Ableitungen derselben von einem nicht natürlichen Wesen nur Phantasien oder Selbsttäuschungen sind. Diese Beweise sind nun theils directe, theils indirecte, jene sind aus der Natur geschöpft, beziehen sich unmittelbar auf das Wesen derselben; die anderen zeigen die Widersprüche, die in der gegentheiligen Annahme liegen, die ungereimten Consequenzen, die sich aus ihr ergeben.

Unsere Welt, aber keineswegs nur die politische und sociale, sondern auch unsere geistige und gelehrte Welt ist eine verkehrte Welt. Der Triumph unsrer Bildung, unsrer Cultur bestand größtentheils nur in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der Natur, der Triumph unserer Wissenschaft, unserer Gelehrsamkeit in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der einfachen und sinnfälligen Wahrheit. So ist es allgemeiner Grundsatz unserer verkehrten Welt, daß Gott sich in der Natur offenbart, während es umgekehrt heißen muß, daß ursprünglich wenigstens die Natur sich dem Menschen als Gottheit offenbart, daß die Natur auf den Menschen den Eindruck macht, welchen er Gott nennt, welchen er unter dem Namen Gottes zum Bewußtsein bringt, vergegenständlicht. So ist es allgemeine Lehre unserer verkehrten Welt, daß die Natur aus Gott entstanden, während es umgekehrt heißen muß, daß Gott aus der Natur entstanden, Gott aus der Natur abgeleitet, ein von ihr abstrahirter, abgezogener Begriff ist; denn alle

Prädicate, d. h. alle Eigenschaften oder Bestimmungen, alle Realitäten, wie die Philosophen sagen, d. h. alle Wesenheiten oder Vollkommenheiten, welche in Gott zusammengefaßt werden oder deren Inbegriff, deren Zusammenfassung eben Gott ist oder heißt, alle göttlichen Prädicate also, welche und wiefern sie keine vom Menschen entlehnte sind, sind aus der Quelle der Natur geschöpft, vergegenständlichen, vergegenwärtigen, veranschaulichen uns nichts Andres, als das Wesen der Natur oder kurzweg die Natur. Der Unterschied ist nur der, daß Gott ein abstractes, d. h. gedachtes, die Natur ein concretes, d. h. wirkliches Wesen ist, aber das Wesen, die Sache, der Inhalt ist dasselbe; Gott ist die abstracte, d. h. von der sinnlichen Anschauung abgezogene, gedachte, zu einem Verstandesobject oder Verstandeswesen gemachte Natur; die Natur im eigentlichen Sinne ist die sinnliche, wirkliche Natur, wie sie uns unmittelbar die Sinne offenbaren und darstellen. Betrachten wir nun die Wesensbestimmungen der Gottheit, so werden wir finden, daß sie alle nur in der Natur wurzeln, daß sie nur Sinn und Verstand haben, wenn sie auf die Natur zurückgeführt werden. Eine Wesensbestimmung Gottes ist, daß er ein mächtiges, ja das mächtigste, in späteren Vorstellungen das allmächtige Wesen ist. Die Macht ist selbst das erste Prädicat der Gottheit oder vielmehr die erste Gottheit. Aber was ist diese Macht? was drückt sie aus? nichts als die Macht der Naturerscheinungen; daher sind, wie schon in den ersten Stunden angeführt wurde, Blitz und Donner, als die Erscheinung, welche den mächtigsten, furchtbarsten Eindruck auf den Menschen macht, die Wirkung des höchsten, mächtigsten Gottes oder selbst eins mit ihm. Selbst im Alten Testament ist und heißt der Donner die Stimme Gottes und an vielen Stellen der Blitz „das Angesicht Gottes“. Was ist aber ein Gott, dessen Stimme der Donner, dessen Angesicht der Blitz, anders, als das Wesen der Natur, respective des Blitzes und Donners? Selbst bei den christlichen Theisten drückt die Macht trotz der Geistigkeit ihres Gottes nichts anders aus, als die sinnliche Macht, die Macht der Natur. So

sagt z. B. der christliche Dichter Triller in seinen „poetischen Betrachtungen“:

Ist es nicht wahr, gesteh es mir,
 Daß dir das Herz im Leibe zittert,
 Wann mit erschütternder Gewalt
 Der Donner rasselt, rollt und knallt?
 Woher mag diese Furcht entstehen?
 Wo anders her? als daß dein Geist
 Dir sagt, es könne leicht geschehn,
 Daß Gott durch seines Donners Kraft
 Und durch der Bligen Schwefelstammen
 Dich plötzlich von der Erde rafft?
 So ist es demnach Zweifels frey,
 Daß Blitz und Donnerschlag ein Zeichen
 Von Gottes Sein und Allmacht sey.

Und wo die Macht der Natur bei den Christen auch nicht so vernehmlich in die Sinne fällt, wie hier im Blitz und Donner des geistlichen Triller's, da liegt sie wenigstens zu Grunde. So haben die christlichen Theisten, deren Wesen die Abstraction und eben deswegen die Entfernung von der Wahrheit der Natur, die Ursache der Bewegung in der Natur, weil sie diese zu einer todten, trägen Masse oder Materie machten, von der Macht oder Allmacht Gottes abgeleitet. Gott, sagten sie, hat der an sich bewegungslosen Materie die Bewegung eingepflanzt, eingedrückt, mitgetheilt, und eben deswegen haben sie die ungeheuere Macht Gottes bewundert, kraft welcher er diese ungeheuere Masse oder Maschine in Bewegung gesetzt. Aber ist nicht diese Macht, wodurch Gott den Körper oder die Materie in Bewegung versetzt, abstrahirt, abgezogen von der Kraft oder Macht, womit ein Körper einem anderen ruhenden seine Bewegung mittheilt? Die diplomatischen Theisten läugneten freilich wieder, daß Gott durch einen Stoß, eine unmittelbare Berührung die Materie bewegt habe; er sei ein Geist, durch seinen bloßen Willen habe er dies bewirkt. Allein so wenig Gott als ein bloßer Geist, sondern zugleich als ein Wesen, und zwar materielles, sinnliches, wenn gleich versteckt materielles, versteckt sinnliches Wesen

vorge stellt wird, so wenig hat er durch seinen bloßen Willen die Bewegung verursacht. Wille ist nichts ohne Macht, ohne ein positives, materielles Vermögen. Die Theisten unterscheiden ja selbst ausdrücklich in Gott die Macht vom Willen und Verstand. Was ist denn nun aber diese vom Willen und Verstande unterschiedene Macht anders, als die Naturmacht? Die Vorstellung der Macht als eines göttlichen Prädicats oder als einer Gottheit ergibt oder entwickelt sich im Menschen besonders aus der Vergleichung der Wirkungen der Natur mit den Wirkungen des Menschen. Der Mensch kann nicht Kräuter und Bäume hervorbringen, nicht Sturm und Wetter machen, nicht blißen und donnern. „Unnachahmlich“ nennt daher Virgil Jupiter's Blitzstrahl, und den Salmoneus trifft deswegen in der griechischen Mythologie der Blitz des Jupiter, weil er sich erfachte, wie Jupiter blißen und donnern zu wollen. Diese Wirkungen der Natur gehen über die Kräfte des Menschen, sind nicht in seiner Macht. Eben deswegen ist ihm das diese Wirkungen und Erscheinungen hervorbringende Wesen ein übermenschliches und als ein übermenschliches ein göttliches Wesen. Aber alle diese Wirkungen und Erscheinungen drücken nichts Andres aus, als die Macht der Natur. Die Christen, die Theisten schreiben zwar diese Wirkungen mittelbar oder ihrem Ursprung nach Gott zu, einem von der Natur unterschiedenen, mit Willen, Verstand, Bewußtsein wirkenden Wesen; aber das ist nur eine Erklärung, und hier handelt es sich nicht darum, ob ein Geist Ursache dieser Erscheinungen ist oder nicht ist, sein kann oder nicht sein kann, sondern nur darum, daß die Naturerscheinungen, die Naturwirkungen, welche selbst der Christ, wenigstens der rationalistische, aufgeklärte Christ zu keinen unmittelbaren Wirkungen Gottes, nur ihrem ersten Ursprung nach zu Wirkungen Gottes, aber ihrer wirklichen Wesenheit und Beschaffenheit nach zu Wirkungen der Natur macht, das Original sind, von welchem der Mensch ursprünglich den Ausdruck und Begriff einer übermenschlichen, göttlichen Macht und Kraft abzieht. Ein Beispiel. Wenn ein Blitz einen Menschen erschlägt,

so sagt oder denkt der Christ, daß dies nicht von Ohngefähr, oder in Folge der bloßen Naturordnung geschah, sondern in Folge eines göttlichen Beschlusses; denn „es fällt kein Sperling vom Dache, ohne Gottes Willen.“ Gott wollte, daß er starb und zwar auf diese Weise. Sein Wille ist die Ursache, die letzte oder erste Ursache des Todes, die nächste ist der Blitz, oder der Blitz ist, im Sinn des alten Glaubens, das Mittel, wodurch Gott selbst den Menschen tödtete, im Sinne des modernen Glaubens die Mittelursache, welche mit Gottes Willen oder wenigstens Erlaubniß (Zulassung) den Tod bewirkte. Aber die nieder-schmetternde, tödtende, versengende Kraft ist die eigene Kraft des Blitzes, so wie die Kraft oder Wirkung des Arseniks, wodurch ich einen Menschen tödte, nicht eine Wirkung meines Willens, meiner Kraft, sondern die dem Arsenik eigene Kraft und Wirkung ist. Wir unterscheiden also auf dem theistischen oder christlichen Standpunkt die Kraft der Dinge von der Kraft oder richtiger dem Willen Gottes; wir halten nicht die Wirkungen und folglich Eigenschaften — denn wir erkennen ja nur die Eigenschaften der Dinge aus ihren Wirkungen — der Elektricität, des Magnetismus, der Luft, des Wassers, des Feuers für Eigenschaften und Wirkungen Gottes; wir sagen nicht: Gott brennt und wärmt, sondern das Feuer brennt und wärmt, wir sagen und denken nicht: Gott macht naß, sondern das Wasser, nicht Gott donnert und blizt, sondern es donnert und blizt u. s. w. Gerade nun aber diese von Gott als geistigem Wesen, wie ihn der Christ denkt, unterschiedenen Erscheinungen, Eigenschaften und Wirkungen der Natur sind es, welchen der Mensch die Vorstellung göttlicher, übermenschlicher Macht entnimmt, wegen welcher er, so lange er seinem ursprünglichen, einfachen, die Natur nicht in Gott und Welt zerspaltenden Sinne treu bleibt, die Natur selbst als Gott verehrt. Bei dem Ausdruck: übermenschlich, kann ich mich nicht enthalten, eine Bemerkung einzuschalten. Es ist eine der gewöhnlichsten Lamentationen der religiösen und gelehrten Heuler über den Atheismus, daß er ein wesentliches Bedürfniß des

Menschen zerstöre oder verkenne, nämlich das Bedürfniß desselben, etwas über sich Seiendes anzunehmen und zu verehren, daß er eben deswegen den Menschen zu einem egoistischen und hochmüthigen Wesen mache. Allein der Atheismus hebt nicht, indem er das theologische Ueber dem Menschen aufhebt, damit auch das moralische und natürliche Ueber auf. Das moralische Ueber ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muß sein ein menschliches Ideal und Ziel. Das natürliche Ueber ist die Natur selbst, sind insbesondere die himmlischen Mächte, von denen unsere Existenz, unsere Erde abhängt; ist ja die Erde selbst nur ein Glied derselben und das, was sie ist, nur innerhalb der Stellung, die sie in unserem Sonnensystem einnimmt. Selbst das religiöse überirdische und übermenschliche Wesen verdankt seinen Ursprung nur dem sinnlichen, optischen über uns Sein des Himmels und der Himmelskörper. Julian beweist bei Cyrillus daraus die Gottheit der Gestirne, daß Jeder die Hände in den Himmel erhebt, wenn er betet oder schwört oder irgend wie den Namen der Gottheit anruft. Versetzen doch selbst die Christen ihren „geistigen, allgegenwärtigen“ Gott noch in den Himmel; und sie versetzen ihn aus denselben Gründen in den Himmel, aus welchen ursprünglich der Himmel selbst für Gott galt. Aristo von Chios, des Zeno, welcher der Stifter des Stoicismus, Schüler, sagte ausdrücklich: „über uns ist oder geht das Physische (die Natur), denn es ist unmöglich zu erkennen und bringt uns keinen Nutzen.“ Aber dieses Physische ist hauptsächlich das Himmlische. Die Gegenstände der Astronomie und Meteorologie waren es ja vor Allem, welche das Interesse der Naturforscher und Naturphilosophen erregten. So verwarf auch Sokrates die Physik als etwas über die Kräfte des Menschen Gehendes und führte die Menschen von der Physik zur Ethik; aber unter dieser Physik verstand er hauptsächlich die Astronomie und Meteorologie, daher der bekannte Spruch, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe, daher auch, daß er alles die Kräfte

und Bestimmung des Menschen übersteigende Philosophiren Meteorologein (d. h. sich mit himmlischen, überirdischen Dingen beschäftigen) nannte.

Wie aber die Macht, die Uebermenschlichkeit, das höchste oder obere, über uns seiende Wesen — Superi heißen bei den Römern die Götter —, so sind auch die andern Prädicate der Gottheit, wie die Ewigkeit, die Unendlichkeit, ursprünglich Prädicate der Natur. So ist z. B. bei Homer die Unendlichkeit ein Beiwort des Meeres und der Erde, beim Philosophen Anaximenes ein Beiwort der Luft, im Zendavesta die Ewigkeit und Unsterblichkeit ein Prädicat der Sonne und Sterne. Selbst der größte Philosoph des Alterthums, Aristoteles, schreibt im Gegensatz zu der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Irdischen dem Himmel und den Himmelskörpern Unveränderlichkeit und Ewigkeit zu. Und selbst der Christ erschließt aus (d. h. leitet ab von) der Größe und Unendlichkeit der Welt oder Natur die Größe und Unendlichkeit Gottes, wenn er gleich hernach — aus einem sehr begreiflichen, hier aber nicht zu erörternden Grunde — jene vor dieser verschwinden läßt. So sagt z. B. Scheuchzer in seiner „Naturwissenschaft Hiob's“ mit unzähligen andern Christen: „Seine (Gottes) unendliche Größe zeigt an nicht nur die unbegreifliche Größe der Welt und Weltkörper, sondern auch das kleinste Stäublein.“ Und in seiner „Physika oder Naturwissenschaft“ sagt derselbe gelehrte und fromme Naturforscher: „es leuchtet die unendliche Weisheit und Macht des Schöpfers hervor nicht nur aus denen infinite magnis, aus der ganzen Welt Masse und jenen großen in freiem Himmel daher schwimmenden Körpern ... sondern auch aus denen infinite parvis, aus denen Stäublein kleinen Thierlein ... Ein jedes Stäublein begreift eine unendliche Zahl kleinster Welten.“ Der Begriff der Unendlichkeit fällt zusammen mit dem Begriff allumfassender Allgemeinheit oder Universalität. Gott ist kein particuläres und darum endliches, kein auf diese oder jene Nation, diesen oder jenen Ort beschränktes Wesen, aber auch nicht die Natur.

Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer sind Allen gemein, sagt ein griechischer Philosoph, und ein römischer Dichter (Ovid) sagt: die Natur hat weder die Sonne, noch die Luft, noch das Wasser Jemanden zugeeignet. „Vor Gott gilt kein Ansehen der Person“, aber auch nicht vor der Natur. Die Erde bringt ihre Früchte nicht nur dieser oder jener außerlesenen Person oder Nation hervor; die Sonne scheint nicht bloß über das Haupt des Christen, des Juden, sie erleuchtet alle Menschen ohne Unterschied. Eben wegen dieser Unendlichkeit und Allgemeinheit der Natur konnten die alten Juden, welche sich für das von Gott bevorzugte, d. h. einzige berechnigte Volk hielten, welche glaubten, daß nur ihretz, der Juden willen, nicht der Menschen wegen die Welt geschaffen sei, nicht begreifen, warum die Güter des Lebens nicht ihnen allein, sondern auch den Götzendienern zu Gebote ständen. Auf die Frage, warum Gott nicht den Götzendienst zerstöre, antworteten daher jüdische Gelehrte, er würde die Götzendiener vernichten, wenn sie nicht der Welt nothwendige Dinge verehrten; da sie aber Sonne, Mond, Sterne, Wasser, Feuer verehrten, warum sollte Gott wegen einiger Thoren die Welt zerstören? d. h. in Wahrheit: Gott muß die Ursachen und Gegenstände der Idolatrie bestehen lassen, weil ohne sie nicht die Juden bestehen könnten ⁽¹⁰⁾. Wir haben hier ein interessantes Beispiel von einigen wesentlichen Characterzügen der Religion. Erstlich ein Beispiel von dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, Glauben und Leben, welcher in jeder Religion sich findet. Mit ihrer Theorie, ihrem Glauben stand diese natürliche Gemeinschaft der Erde, des Lichtes, des Wassers, welche die Juden mit den Götzendienern hatten, in directem Widerspruch; da sie Nichts mit den Heiden gemein haben wollten und ihrer Religion nach gemein haben sollten, so hätten sie auch die Lebensgüter nicht mit ihnen gemein haben sollen. Wären sie consequent gewesen, so hätten sie entweder die Heiden oder sich von dem Genuß derselben ausschließen müssen, um gar nichts mit den profanen Heiden gemein zu haben. Zweitens haben wir hieran ein Beispiel, daß die

Natur weit liberaler ist als der Gott der Religionen, daß der naturgemäße Standpunkt des Menschen oder die Naturanschauung weit universeller ist, als der religiöse Standpunkt, welcher den Menschen vom Menschen, den Christen vom Juden, den Juden vom Heiden trennt, daß folglich die Einheit des Menschengeschlechts, die alle Menschen umfassende Liebe keineswegs auf den Begriff des himmlischen Vaters, oder, wie die modernen Philosophen diesen Ausdruck übersetzen, auf den Begriff des Geistes, sondern eben so, ja noch besser auf die Natur sich stützt, ja, ursprünglich sich nur auf sie stützte. Die allgemeine Menschenliebe stammt daher auch keineswegs erst aus dem Christenthum. Schon die heidnischen Philosophen lehrten sie; aber der Gott der heidnischen Philosophen war nichts Andres, als die Welt oder Natur.

Die Christen haben vielmehr denselben Glauben gehabt, wie die Juden; sie haben ebenfalls geglaubt und gesagt, daß die Welt nur ihret, der Christen willen erschaffen und erhalten werde; sie haben sich daher consequent eben so wenig die Existenz der Ungläubigen und Heiden überhaupt erklären können, als die Juden, denn wenn die Welt nur der Christen wegen ist, wozu und warum sind denn die anderen Menschen, die keine Christen sind, nicht an den christlichen Gott glauben? Aus einem christlichen Gott läßt sich nur das Dasein von christlichen, aber nicht von heidnischen und ungläubigen Menschen erklären. Der Gott, der über Gerechte und Ungerechte, über Gläubige und Ungläubige, Christen und Heiden seine Sonne aufgehen läßt, ist ein gegen diese religiösen Unterschiede gleichgültiger, nichts von ihnen wissender Gott, ist in Wahrheit nichts Andres, als die Natur (11). Wenn es daher in der Bibel heißt: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, so haben wir in diesen Worten Spuren oder Beweise einer religiösen Naturanschauung, oder unter den Guten und Bösen sind nur moralisch, aber keineswegs dogmatisch unterschiedene Menschen zu verstehen, denn der dogmatische biblische Gott unterscheidet strenge die Böcke von den Schafen, die Christen von den Juden und Heiden, die

Gläubigen von den Ungläubigen; denn den Einen verheißt er die Hölle, den Anderen den Himmel, die Einen verdammt er zum ewigen Leben und Glück, die Anderen zum ewigen Elend und Tod. Aber eben deswegen läßt sich auch nicht das Dasein solcher von ihm zum Nichts verdamnten Menschen aus ihm ableiten; wir können es nur uns erklären, wir können überhaupt den tausend und abermal tausend Widersprüchen, Verlegenheiten, Schwierigkeiten und Inconsequenzen, in die uns der religiöse Glaube verwickelt, nur dann entgehen, wenn wir erkennen, daß der ursprüngliche Gott nur ein von der Natur abgezogenes Wesen ist, und daher mit Bewußtsein an die Stelle des mystischen, vieldeutigen Namens und Wesens Gottes den Namen und das Wesen der Natur setzen.

Dreizehnte Vorlesung.

Was ich in der gestrigen Stunde von der Macht, von der Ewigkeit, von der Uebermenschlichkeit, von der Unendlichkeit und Universalität Gottes gesagt habe, daß sie von der Natur abgezogen seien, ursprünglich nur Eigenschaften der Natur ausdrückten, das gilt auch selbst von den moralischen Eigenschaften. Die Güte Gottes ist nur abgezogen von den dem Menschen nützlichen, guten, wohlthätigen Wesen und Erscheinungen der Natur, welche ihm das Gefühl oder Bewußtsein einflößen, daß das Leben, die Existenz ein Gut, ein Glück sei. Die Güte Gottes ist nur die durch die Phantasie, die Poesie des Affects veredelte, nur die personificirte, als eine besondere Eigenschaft oder Wesenheit verselbstständigte, nur die in thätiger Form ausgedrückte und aufgefaßte Nützlichkeit und Genießbarkeit der Natur. Weil aber die Natur zugleich auch die Ursache von dem Menschen feindlichen, verderblichen Wirkungen ist, so verselbstständigt und vergöttert er diese Ursache in einem bösen Gott. Dieser Gegensatz findet sich fast in allen Religionen; aber die in dieser Beziehung berühmteste Religion ist die persische, welche an die Spitze ihres Glaubens zwei sich feindliche Götter stellt: den Ormuzd, welcher der Gott oder die Ursache aller dem Menschen wohlthätigen Wesen, der nützlichen Thiere, der erfreulichen Erscheinungen, wie des Lichts, des Tags, der Wärme ist, und den Ahriman, welcher der Gott oder die Ursache der Finsterniß, der verderblichen Hitze, der schädlichen Thiere ist.

Auch die christliche Religion, deren Glaubensvorstellungen fast insgesammt aus der persischen, überhaupt orientalischen Weltanschauung stammen, hat eigentlich zwei Götter, wovon aber nur der eine vorzugsweise oder ausschließlich Gott, der andere Satan oder Teufel heißt. Und selbst wo man die bösen, verderblichen Wirkungen der Natur nicht von einer selbstständigen, persönlichen Ursache, dem Teufel ableitet, da werden sie wenigstens von dem Zorne Gottes abgeleitet. Aber der Gott im Zorne oder der zornige Gott ist nichts Andres, als der böse Gott. Wir haben hier wieder ein Beispiel, daß zwischen Poly- und Monotheismus kein wesentlicher Unterschied ist. Der Polytheist glaubt gute und böse Götter, der Monotheist verlegt die bösen Götter in den Zorn, die guten in die Güte Gottes, und glaubt Einen Gott, aber dieser Eine ist ein guter und böser oder zorniger Gott, ein Gott von entgegengesetzten Eigenschaften. Der Zorn Gottes ist nun aber nichts als die Strafgerechtigkeit Gottes, vorgestellt, versinnlicht als Affect, als Leidenschaft. Der Zorn ist ja selbst im Menschen ursprünglich und an sich nichts Andres, als ein leidenschaftliches Gerechtigkeits- oder Rachegefühl. Der Mensch wird zornig, wo ihm — sei's nun wirklich oder in seiner Meinung — ein Leid, ein Unrecht angethan wird. Der Zorn ist eine Empörung des Menschen gegen die despotischen Eingriffe, die sich ein andres Wesen gegen ihn erlaubt. Wie nun aber die Güte Gottes nur von den guten Wirkungen der Natur, so ist die Gerechtigkeit ursprünglich nur von den bösen, schädlichen, verderblichen Wirkungen der Natur abgezogen. Die Vorstellung der Strafgerechtigkeit erzeugt sich durch Reflexion also. Der Mensch ist ein Egoist; er ist sich selbst unendlich gut und glaubt nun, daß Alles auch nur ihm zum Besten dienen müsse, daß es kein Uebel geben solle und könne; er findet aber Widersprüche mit diesem seinen Egoismus und Glauben; er glaubt daher, daß ihm nur etwas Böses begegne, wenn er gegen das Wesen oder die Wesen, von denen er alles Gute und Wohlthätige ableitet, gefehlt und sie dadurch gegen sich in Harnisch gebracht habe. Er erklärt sich daher

die Uebel der Natur als Strafen, die Gott wegen irgend eines gegen ihn begangenen Fehlers oder Unrechts über die Menschen verhängt habe. Daher auch der christliche Glaube, daß einst die Natur ein Paradies gewesen, wo nichts dem Menschen Feindliches und Schädliches existirt habe, daß aber dieses Paradies in Folge der Sünde und des durch sie erregten Zornes Gottes zu Grunde gegangen sei. Aber diese Erklärung ist eine theologisch verkehrte. Ursprünglich ist der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes im Unterschied von seiner Güte nur abgezogen und abgeleitet von den schädlichen und verderblichen Erscheinungen der Natur. Nicht weil Gott straft, gerecht, zornig, böse ist, ist dieser Mensch vom Bliß getödtet worden, sondern umgekehrt, weil er vom Bliß erschlagen, so ist die Ursache dieses Todesfalls ein zorniges, strafendes, böses Wesen. Das ist der ursprüngliche Gang der menschlichen Gedanken. ⁽¹²⁾ Aber wie die Güte und Gerechtigkeit Gottes von den guten und bösen Erscheinungen der Natur, so ist auch die Weisheit nur von der Natur und zwar von der Ordnung, in der die Erscheinungen der Natur auf einander folgen, von dem Zusammenhange der natürlichen Ursachen und Wirkungen abgeleitet und abgezogen.

Aber wie die bisherigen physischen oder metaphysischen und moralischen, so sind auch die übrigen mehr unbestimmten oder verneinenden Eigenschaften Gottes von der Natur abgezogen. Gott ist nicht sichtbar; aber auch die Luft ist nicht sichtbar. Eben deswegen ist fast bei allen, nur einigermaßen spirituellen Völkern auch die Luft, der Athem, Hauch identisch mit Geist. Und Gott selbst unterscheidet sich wieder nicht vom Geiste, d. h. von der Luft, als dem in der ungebildeten sinnlichen Anschauung allein das Leben des Menschen bedingenden oder vielmehr verursachenden und erhaltenden Wesen. Wenn es daher heißt: von Gott sollst Du Dir kein Bildniß machen, so folgt daraus noch nicht, daß unter Gott ein Geist in unserem Sinne, die wir unter Geist ein denkendes, wollendes, erkennendes Wesen verstehen, verstanden wird. Wer kann sich von der Luft ein Bild machen? Wundre Dich nicht, erwiedert Mi-

nucius Felix auf den Vorwurf der Heiden, daß der Christen Gott nicht gezeigt, noch gesehen werden könne, wenn Du Gott nicht siehst, auch Wind und Luft sind unsichtbar, ob sie gleich Alles hin und her stoßen, bewegen, erschüttern. Gott ist nicht greifbar, nicht tastbar. Aber ist es denn die Luft, ob sie gleich für die Physiker wägbare ist, ist es das Licht? Läßt sich das Licht, läßt sich die Luft plastisch, d. h. in einer individuellen, körperlichen Gestalt darstellen? Wie verkehrt ist es daher, daraus, daß Völker von ihren Göttern oder ihrem Gotte keine Bilder, keine Statuen und folglich keine Tempel haben, zu schließen, daß sie ein geistiges Wesen, ein geistiges Wesen in unserem Sinne verehren? Sie verehren die Natur, sei's nun im Ganzen oder in ihren Theilen, ohne sie noch vermenschlicht, ohne sie wenigstens noch in bestimmte menschliche Form und Figur gebracht zu haben, das ist der Grund, warum sie keine menschlichen Bilder und Statuen von den Gegenständen ihrer religiösen Verehrung haben. Gott kann ich nicht in beschränkte Formen, Bilder, Begriffe fassen; aber kann ich denn die Welt, das Universum darcin fassen? Wer kann sich von der Natur ein Bild machen, wenigstens ein ihrem Wesen entsprechendes Bild? Jedes Bild ist ja nur von einem Theil der Welt genommen, wie kann ich also das Ganze in einem Theile entsprechend darstellen wollen? Gott ist nicht ein zeitlich und räumlich beschränktes Wesen; aber ist's denn die Welt? ist die Welt an diesem Orte, in dieser Zeit? ist sie nicht an allen Orten, in allen Zeiten? Ist die Welt in der Zeit oder nicht vielmehr die Zeit in der Welt? ist die Zeit nicht eine Form nur der Welt, die Art und Weise, in welcher die einzelnen Wesen und Wirkungen der Welt auf einander folgen? Wie kann ich also der Welt einen zeitlichen Anfang zuschreiben? Setzt die Welt die Zeit oder nicht vielmehr die Zeit die Welt voraus? Die Welt ist das Wasser, die Zeit die Bewegung des Wassers; ist aber das Wasser nicht der Natur der Sache nach früher, als die Bewegung desselben? setzt nicht die Bewegung des Wassers das Wasser voraus? ist die Bewegung desselben nicht eine Folge seiner eigenthümlichen Natur

und Beschaffenheit? Ist es also nicht eben so thöricht, sich die Welt in der Zeit entstanden zu denken, als wenn ich mir das Wesen eines Dings erst in den Folgen dieses Wesens entstanden denke? Ist es nicht eben so unsinnig, sich einen zeitlichen Punkt als den Anfang der Welt zu denken, als den Fall des Wassers sich als den Ursprung des Wassers zu denken? Sehen wir nun aber nicht aus dem bisher Angeführten, daß das Wesen und die Eigenschaften der Welt und das Wesen und die Eigenschaften Gottes dieselben sind, daß Gott sich nicht von der Welt unterscheidet, daß Gott nur ein von der Welt abstrahirter Begriff, Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur der Gott in Wirklichkeit oder der wirkliche Gott ist, daß die Unendlichkeit Gottes nur von der Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit Gottes nur von der Ewigkeit der Welt, die Macht und Herrlichkeit Gottes nur von der Macht und Herrlichkeit der Natur abgezogen, nur aus ihr entstanden, von ihr abgeleitet ist? Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist nur der Unterschied zwischen Geist und Sinn, Gedanken und Anschauung; die Welt als Gegenstand der Sinne, namentlich der körperlichen Sinne, wie des groben Taßsinns, ist die Welt, die eigentlich sogenannte Welt, dagegen die Welt als Gegenstand des Gedankens, des das Allgemeine von den Sinnen abziehenden Denkens ist Gott. Aber wie das Allgemeine, das der Verstand von den sinnlichen Dingen abzieht, ein, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar Sinnliches, ein dem Wesen, der Sache, wenn auch nicht der Form nach Sinnliches ist (denn der Begriff des Menschen ist ja vermittelt der Menschen, der Begriff des Baumes vermittelt der Bäume, welche die Sinne mir zeigen, etwas Sinnliches), so ist auch das Wesen Gottes, obwohl es nur das gedachte, abgezogene Wesen der Welt ist, doch ein mittelbar sinnliches Wesen. Gott ist allerdings kein sinnliches Wesen, wie irgend ein sichtbar oder handgreiflich begränzter Körper, wie der Stein, die Pflanze, das Thier, aber wenn man nur deswegen dem Wesen Gottes die Sinnlichkeit absprechen wollte, so müßte man sie auch der Luft, auch dem Licht absprechen. Selbst da, wo der Mensch sich

mit der Vorstellung Gottes über die Natur zu erheben glaubt, wo er Gott, wenigstens seiner Einbildung nach, als ein von allen sinnlichen Eigenschaften abgesondertes, unsinnliches, unförperliches Wesen denkt, wie die Christen, namentlich die sogenannten rationalistischen Christen; selbst da bildet doch wenigstens die Grundlage des geistigen Gottes die Vorstellung des sinnlichen Wesens. Wer kann sich überhaupt etwas als Wesen denken, ohne es zugleich als sinnliches Wesen zu denken, mag er auch alle Beschränkungen und Eigenschaften eines tastbar sinnlichen Wesens von ihm weglassen? Der Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der sinnlichen Dinge ist nur der Unterschied zwischen der Gattung und den Arten oder den Individuen. Gott ist so wenig dieses oder jenes Wesen, als die Farbe diese oder jene Farbe, der Mensch dieser oder jener Mensch ist; denn im Gattungsbegriff des Menschen sehe ich ab von den Unterschieden der Menschenarten und einzelnen Menschen, im Gattungsbegriff der Farbe von den einzelnen, unterschiedenen Farben. So sehe ich auch in Gottes Wesen ab von den Unterschieden und Eigenschaften der vielen verschiedenen sinnlichen Wesen, denke es bloß im Allgemeinen als Wesen; aber eben deswegen weil der Begriff des göttlichen Wesens nur abgezogen ist von den sinnlichen Wesen, die die Welt enthält, weil er nur ein Gattungsbegriff ist, so unterscheiden wir stets auch diesem allgemeinen Begriff die Bilder sinnlicher Wesen, wir stellen uns das Wesen Gottes bald als das Wesen der Natur im Ganzen, oder des Lichtes, oder des Feuers, oder des Menschen, namentlich eines alten ehrwürdigen Mannes vor, gleichwie uns bei jedem Gattungsbegriff das Bild der Individuen, von denen wir ihn abstrahirt haben, vorschwebt. Eben so wie mit dem Wesen, ist es auch mit der Existenz Gottes, wie sich von selbst versteht, denn die Existenz läßt sich ja nicht vom Wesen absondern. Selbst da, wo Gott als ein Wesen vorgestellt wird, das, weil es selbst Geist, nur für den Geist des Menschen existire, nur dem Menschen Gegenstand werde, wenn er sich erhebe über die Sinne, von den sinnlichen

Wesen seinen Geist abziehe, selbst da liegt der Existenz Gottes die Wahrheit der sinnlichen Existenz, die Wahrheit der Natur zu Grunde. Gott soll nicht nur im Denken, im Geiste, sondern auch außer dem Geiste, unabhängig von unserem Denken existiren, ein von unserem Geiste, unseren Gedanken und Vorstellungen von ihm unterschiedenes Wesen sein. Darauf, daß er ein von uns unabhängig, außer uns existirendes, gegenständliches Wesen sei, wird aller Nachdruck gelegt. Aber wird denn nicht dadurch selbst in Gott, wo angeblich von allem Sinnlichen abgesehen werden soll, die Wahrheit des sinnlichen Seins eingestanden? nicht anerkannt, daß es außer sinnlichem Sein kein Sein giebt? Haben wir denn ein anderes Merkmal, ein anderes Kriterium einer Existenz außer uns, einer vom Denken unabhängigen Existenz, als die Sinnlichkeit? Ist eine Existenz ohne Sinnlichkeit nicht der bloße Gedanke, das Gespenst von einer Existenz? Die Existenz Gottes oder wie sie Gott zugeschrieben wird, unterscheidet sich nur so von der Existenz der sinnlichen Wesen außer uns, wie das Wesen Gottes sich von den sinnlichen Wesen nach der eben gegebenen Erklärung unterscheidet. Die Existenz, wie sie von Gott ausgesagt wird, ist die Existenz im Allgemeinen, der Gattungsbegriff der Existenz, die von allen besonderen und individuellen Beschaffenheiten oder Bestimmungen abgesonderte Existenz. Diese Existenz ist nun allerdings eine geistige, eine abstracte, wie jeder Allgemeinbegriff etwas Abstractes, etwas Geistiges ist; aber gleichwohl ist sie doch nichts Andres, als die sinnliche Existenz nur gedacht im Allgemeinen. Hierin haben wir die Lösung von den Schwierigkeiten, die die Existenz den Philosophen und Theologen gemacht, wie die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes zeigen, die Lösung von den Widersprüchen, die sich in den Erklärungen und Vorstellungen über die Existenz Gottes finden; hieraus begreifen wir, warum man Gott eine geistige Existenz zuschreibt, aber gleichwohl wieder zugleich diese geistige Existenz als eine sinnliche, selbst örtliche, als eine Existenz im Himmel vorstellt; kurz, der Widerspruch, der Streit zwischen Geist und Sinnlichkeit in der Vor-

stellung der göttlichen Existenz, die Zweideutigkeit, die mystische Unbestimmtheit derselben erklärt sich einfach daraus, daß sie von der sinnlichen Existenz der wirklichen Dinge und Wesen abstrahirt, abgezogen ist, daß aber eben deswegen sich nothwendig dieser abstracten Existenz das Bild der sinnlichen Existenz unterstellt, wie sich dem Wesen Gottes stets das Bild des sinnlichen Wesens unterstellt. Wenn nun aber, wie wir bisher gesehen haben, alle Eigenschaften, Wesenheiten oder Realitäten, welche zusammen das Wesen Gottes ausmachen, von der Natur abgezogen sind, wenn das Wesen, die Existenz, die Eigenschaften der Natur das Original sind, nach welchem der Mensch das Bild Gottes entworfen hat, oder wenn, tiefer eingegangen, Gott und Welt oder Natur sich nur so unterscheiden wie der Gattungsbegriff und die Individuen, so daß also die Natur, wie sie der sinnlichen Anschauung Gegenstand ist, die eigentliche Natur ist, die Natur aber, wie sie im Unterschiede von der Sinnlichkeit, in der Absonderung von ihrer Materialität und Körperlichkeit Gegenstand des Geistes, des Denkens ist, Gott ist; so erhellt von selbst, so ist eben damit auch erwiesen, daß die Natur nicht von Gott, das wirkliche Wesen nicht von dem abstracten, das körperliche, materielle Wesen nicht von dem geistigen entstanden ist. Die Natur von Gott ableiten, ist eben so viel, als aus dem Bilde, aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dings dieses Ding ableiten wollen. So verkehrt dieses ist, so beruht doch auf dieser Verkehrtheit das Geheimniß der Theologie. Die Dinge werden in der Theologie nicht gedacht und gewollt, weil sie sind, sondern sie sind, weil sie gedacht und gewollt werden. Die Welt ist, weil sie Gott gedacht und gewollt hat, weil sie jetzt noch Gott denkt und will. Die Idee, der Gedanke ist nicht von dem Gegenstande desselben abstrahirt, sondern der Gedanke ist das Hervorbringende, die Ursache des von ihm gedachten Gegenstandes. Aber eben diese Lehre — der Kern der christlichen Theologie und Philosophie — ist eine Verkehrtheit, in der die Ordnung der Natur umgekehrt wird. Wie kommt aber der Mensch auf diese Verkehrtheit? Ich habe

schon oben bei der ersten Ursache gesagt, daß der Mensch und zwar subjectiv mit vollem Recht — wenigstens so lange mit vollem Rechte, als er nicht hinter sein eigenes Wesen gekommen ist — die Gattung, d. h. hier den Gattungsbegriff den Arten und Individuen, in philosophischer Sprache ausgedrückt, das Abstracte dem Concreten voraussetzt. Hieraus erklären und lösen sich alle die Schwierigkeiten und Widersprüche, die bei der Schöpfung, bei der Erklärung der Welt aus einem Gotte stattfinden. Der Mensch zieht aus der Natur, aus der Wirklichkeit vermittlest der Fähigkeit der Abstraction das Aehnliche, Gleiche, Gemeinschaftliche heraus, sondert es ab von den Dingen, die sich gleichen oder gleichen Wesens sind, und macht es nun im Unterschiede von den selben als ein selbstständiges Wesen zu ihrem Wesen. So zieht z. B. der Mensch von den sinnlichen Dingen Raum und Zeit als allgemeine Begriffe oder Formen ab, in welchen sie alle mit einander übereinkommen, indem sie alle ausgedehnt und veränderlich sind, alle außer und nach einander sind. So ist jeder Punkt der Erde außer dem anderen und jeder in der Bewegung der Erde nach dem andern; wo jetzt dieser Punkt ist, da ist in dem nächsten Augenblicke der andere. Obgleich aber der Mensch Raum und Zeit von den räumlichen und zeitlichen Dingen abstrahirt hat, so setzt er ihnen doch dieselben, als die ersten Gründe und Bedingungen ihrer Existenz, voraus. Er denkt sich daher die Welt, d. h. den Inbegriff der wirklichen Dinge, den Stoff, den Inhalt der Welt im Raum und in der Zeit entstanden. Selbst Hegel noch läßt sogar die Materie nicht nur in, sondern aus Raum und Zeit entspringen. Eben deswegen, weil der Mensch Zeit und Raum den wirklichen Dingen voraussetzt, und die von den einzelnen Dingen abgezogenen Allgemeinbegriffe in der Philosophie als allgemeine Wesen, in der Religion polytheistisch als Götter, monotheistisch als Eigenschaften Gottes verselbstständigt, hat er auch Raum und Zeit zu Gott gemacht oder mit Gott identificirt. Selbst noch der berühmte christliche Mathematiker und Astronom Newton nennt den Raum die Unermeßlichkeit Gottes, selbst das

Sensorium Gottes, d. h. das Organ, wodurch Gott allen Dingen gegenwärtig ist, alle Dinge empfindet. Eben so sieht Newton Raum und Zeit „als Folge von dem Dasein Gottes an, denn das unendliche Wesen ist an allen Orten, also existirt dieser unermessliche Raum; das ewige Wesen existirt von Ewigkeit, also existirt wirklich eine ewige Dauer.“ Auch ist wirklich nicht einzusehen, warum nicht die Zeit, abgetrennt von den zeitlichen Dingen, mit Gott identificirt werden sollte; denn die abstracte Zeit, in der kein Unterschied zwischen Jetzt und Dann (denn es fehlt ja der unterscheidende Inhalt), läßt sich nicht von der todten, stabilen Ewigkeit unterscheiden. Ja, die Ewigkeit ist selbst nichts Andres, als der Gattungsbegriff der Zeit, die abstracte Zeit, die Zeit abgesondert von den Zeitunterschieden. Kein Wunder daher, daß die Religion die Zeit zu einer Eigenschaft Gottes oder zu einem selbstständigen Gott gemacht hat. So macht der indische Gott Krishna in der Bhagavadgita, freilich unter unzähligen andern Dingen, die Zeit zu einem Prädicat d. i. Ehrentitel von sich, indem er sagt: Ich bin die Zeit, die Alles erhält und Alles zerstört. ⁽¹³⁾ So ist auch bei den Griechen und Römern die Zeit unter dem Namen von Kronos und Saturnus vergöttert worden. In der persischen Religion steht sogar an der Spitze als das erste, oberste Wesen Zaruan-akarana d. h. die unerschaffene Zeit. Eben so war bei den Babyloniern und Phöniciern der Gott der Zeit oder der Herr der Zeit, der König der Ewigkeit, wie er auch heißt, der höchste Gott. Wir sehen an diesem Beispiel, wie der Mensch in Gemäßheit oder im Einklang mit der Natur der Thätigkeit, wodurch er abstrahirt, allgemeine Begriffe bildet, aber im Widerspruch mit der Natur der wirklichen Dinge die allgemeinen Begriffe, Vorstellungen oder Anschauungen von Raum und Zeit, wie sie Kant nennt, den sinnlichen Dingen voraussetzt als Bedingungen oder vielmehr die ersten Gründe und Elemente ihrer Existenz, ohne zu bedenken, daß in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, daß nicht die Dinge Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit die Dinge voraussetzen, denn

der Raum oder die Ausdehnung setzt Etwas voraus, das sich ausdehnt, und die Zeit, die Bewegung — die Zeit ist ja nur ein von der Bewegung abgezogener Begriff — setzt Etwas voraus, das sich bewegt. Alles ist räumlich und zeitlich; Alles ein Ausgedehntes und Bewegtes; gut; aber die Ausdehnung und Bewegung sind so verschieden, als die ausgedehnten und bewegten Dinge. Alle Planeten bewegen sich um die Sonne; aber jeder hat seine eigene Bewegung, der eine bewegt sich in kürzerer, der andere in längerer Zeit, je näher der Sonne, desto schneller, je entfernter von ihr, desto langsamer. Alle Thiere bewegen sich, wenn auch nicht alle von Ort und Stelle sich wegbewegen; aber wie unendlich verschiedenartig ist diese Bewegung! Und jede Art der Bewegung entspricht dem Bau, der Lebensart, kurz dem individuellen Wesen derselben. Wie will ich also aus der Zeit und dem Raum, aus bloßer Ausdehnung und Bewegung diese Verschiedenheit erklären und ableiten? Ausdehnung und Bewegung sind ja vielmehr abhängig von dem Etwas, von dem Körper, von dem Wesen, das ausgedehnt und bewegt ist. Was daher für den Menschen, oder wenigstens für seine Abstractionsthätigkeit das Erste ist, das ist für die Natur oder in ihr das Letzte; aber weil der Mensch das Subjective zum Objectiven macht, d. h. das, was für ihn das Erste ist, auch zu dem an sich oder der Natur nach Ersten macht, so macht er auch Raum und Zeit zu den ersten Grundwesen der Natur, so macht er überhaupt das Allgemeine, d. h. das Abstracte zum Grundwesen des Wirklichen, folglich auch das Wesen mit allgemeinen Begriffen, das denkende, geistige Wesen zu dem ersten Wesen, zu dem Wesen, welches nicht nur dem Range nach, sondern auch der Zeit nach allen anderen Wesen vorangeht, ja aller Wesen Grund und Ursache ist, alle Wesen geschaffen, gemacht hat.

Die Frage, ob ein Gott die Welt geschaffen, die Frage nach dem Verhältniß überhaupt Gottes zur Welt, ist die Frage nach dem Verhältniß des Geistes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abstracten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen; jene kann daher nicht ohne diese gelöst werden; denn Gott ist ja nichts Andres, als der In-

begriff der Gattungsbegriffe. Ich habe diese Frage so eben zwar schon an den Begriffen von Raum und Zeit erläutert; aber sie muß noch weiter behandelt werden. Ich bemerke aber, daß diese Frage zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Fragen der menschlichen Erkenntniß und Philosophie gehört, wie schon daraus erhellt, daß die ganze Geschichte der Philosophie sich eigentlich nur um diese Frage dreht, daß der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Aristoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philosophie, der Nominalisten und Realisten in dem Mittelalter, der Idealisten und Realisten oder Empiristen in neuerer Zeit nur auf diese Frage hinausläuft. Sie ist aber eine der schwierigsten Fragen nicht nur deswegen, weil die Philosophen, namentlich die neuesten, durch den willkürlichsten Gebrauch der Worte eine unendliche Confusion in diese Materie gebracht haben, sondern auch, weil die Natur der Sprache, die Natur des Denkens selbst, welches sich ja gar nicht von der Sprache abtrennen läßt, uns gefangen nimmt und verirrt, indem jedes Wort ein allgemeines, daher Vielen schon die Sprache allein, weil sich das Einzelne nicht einmal aussprechen lasse, ein Beweis von der Nichtigkeit des Einzelnen und Sinnlichen ist. Es hat endlich auf diese Frage und ihre Entscheidung einen wesentlichen Einfluß die Verschiedenheit der Menschen hinsichtlich ihres Geistes, ihrer Beschäftigung, ihrer Anlagen, ihres Temperamentes selbst. Menschen, z. B. die sich mehr im Leben, als in der Studirstube, mehr in der Natur, als in Bibliotheken herumtreiben, Menschen, deren Beruf und Trieb sie an die Beobachtung, die Anschauung der wirklichen Wesen treibt, werden diese Frage stets im Sinne der Nominalisten entscheiden, welche dem Allgemeinen nur eine subjective Existenz, eine Existenz in der Sprache, der Vorstellung des Menschen einräumen, Menschen von entgegengesetzten Beschäftigungen und Eigenschaften dagegen im entgegengesetzten Sinne, im Sinne der Realisten, welche dem Allgemeinen eine Existenz für sich selbst, eine Existenz unabhängig vom Denken und Sprechen des Menschen einräumen.

Bierzehnte Vorlesung.

Der Schluß der gestrigen Vorlesung war, daß das Verhältniß Gottes zur Welt nur auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zum Individuum sich reducirt, daß die Frage, ob ein Gott ist, keine andere Frage ist, als ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat. Es ist diese Frage aber nicht nur eine der schwierigsten, sondern auch wichtigsten; denn nur von ihr hängt das Sein oder Nichtsein eines Gottes ab. Bei Vielen hängt ihr Gottesglauben nur an dieser Frage, stützt sich die Existenz ihres Gottes nur auf die Existenz der Gattungs- oder Allgemeinbegriffe. Wenn kein Gott ist, sagen sie, so ist kein Allgemeinbegriff eine Wahrheit, so giebt es keine Weisheit, keine Tugend, keine Gerechtigkeit, kein Gesetz, keine Gemeinschaft; so ist Alles pure Willkür, so fällt Alles ins Chaos, ja in Nichts zurück. Dagegen ist nun aber sogleich zu bemerken, daß, wenn's auch keine Weisheit, keine Gerechtigkeit, keine Tugend im theologischen Sinne giebt, daraus noch keineswegs folgt, daß es keine solche im menschlichen und vernünftigen Sinne giebt. Es ist nicht nothwendig, um die Bedeutung der Allgemeinbegriffe anzuerkennen, sie deswegen zu vergöttern, zu selbstständigen, von den Individuen oder Einzelwesen unterschiedenen Wesen zu machen. So wenig ich ein Laster, um es zu verabscheuen, mir als einen Teufel zu verselbstständigen brauche, wie die alten christlichen Theologen, welche für jedes Laster einen besonderen Teufel hatten, z. B. für die Trunk-

sucht den Saufteufel, für die Fressbegierde den Fresseufel, für den Neid den Neidteufel, für den Geiz den Geizteufel, für die Spielsucht den Spielteufel, zu einer gewissen Zeit sogar für eine neumodische Hosentracht einen besonderen Hosenteufel; so wenig brauche ich die Tugend, die Weisheit, die Gerechtigkeit mir als Götter, oder, was eins ist, als Eigenschaften eines Gottes vorzustellen, um sie zu lieben. Wenn ich mir etwas vorsetze, wenn ich mir z. B. die Tugend der Beständigkeit oder Standhaftigkeit zur Aufgabe mache, brauche ich deswegen, um sie nicht aus den Augen zu verlieren, ihr Altäre und Tempel zu errichten, wie die Römer die Tugend zu einer Göttin machten und selbst wieder einzelne Tugenden vergötterten? Braucht sie überhaupt ein selbstständiges Wesen zu sein, um Macht auf mich auszuüben, um mir Etwas zu sein? Hat sie nicht auch als eine Eigenschaft des Menschen Werth? Ich selbst will ja standhaft sein; ich will dem Wechsel von Eindrücken, denen mich meine Weichheit und Empfindlichkeit aussetzt, nicht länger unterliegen, ich bin mir selbst als weichlicher, empfindlicher, wandelbarer, launenhafter Mensch zuwider; der standhafte Mensch ist daher mein Ziel. Insofern ich noch nicht standhaft bin, unterscheide ich freilich die Standhaftigkeit von mir, setze sie über mich als Ideal, personificire sie mir, rede sie vielleicht sogar in einsamen Selbstgespräch so an, als wäre sie ein Wesen für sich, verhalte mich also zu ihr, wie der Christ zu seinem Gotte, der Römer zu seiner Tugendgöttin; aber ich weiß es, daß ich sie personificire, und trotzdem verliert sie mir nicht ihren Werth, denn ich habe ja persönliches Interesse an ihr, ich habe in mir selbst, in meinem Egoismus, meinem Glückseligkeitsstrieb, meinem Ehrgefühl, mit welchem die allen Eindrücken und Wechselfällen offene Weichlichkeit im Widerspruch steht, Grund genug, standhaft zu werden. Dasselbe gilt von allen anderen Tugenden oder Kräften des Menschen, wie Vernunft, Wille, Weisheit, deren Werth und Realität daher nicht für mich verloren geht, überhaupt nicht aufgehoben wird, wenn ich sie gleich nur als Eigenschaften des Menschen betrachte und weiß, sie nicht

vergöttere, nicht zu selbstständigen Wesen mache. Dasselbe, was von den menschlichen Tugenden und Kräften, gilt von allen Allgemein- oder Gattungsbegriffen; sie existiren nicht außer den Dingen oder Wesen, nicht unterschieden, nicht unabhängig von den Individuen, von denen wir sie abgezogen haben. Das Subject, d. h. das existirende Wesen ist immer nur das Individuum, die Gattung nur das Prädicat, die Eigenschaft. Aber eben das Prädicat, die Eigenschaft des Individuums trennt das sinnlose Denken, die Abstraction von dem Individuum ab, macht sie für sich selbst zum Gegenstand, faßt sie in dieser Abgezogenheit als das Wesen der Individuen, bestimmt die Unterschiede der Individuen von einander nur als individuelle, d. h. hier zufällige, gleichgültige, unwesentliche, so daß für das Denken, für den Geist alle Individuen eigentlich nur zu einem Individuum oder vielmehr zu einem Begriff zusammenschwinden, das Denken sich allein den Kern zu eignet, der sinnlichen Anschauung aber, welche uns die Individuen als Individuen, d. h. in ihrer Vielheit, Verschiedenheit, Individualität und Existenz offenbart, nur die Schale läßt, so daß also das Denken Das, was in der Wirklichkeit das Subject, das Wesen ist, zum Prädicat, zur Eigenschaft, zur bloßen Mode oder Manier des Gattungsbegriffs und umgekehrt Das, was in der Wirklichkeit nur Eigenschaft, nur Prädicat ist, zum Wesen macht.

Wählen wir außer den angeführten Beispielen noch ein und zwar sinnliches Beispiel, um uns klarer zu werden. Jeder Mensch hat einen Kopf, freilich menschlichen Kopf, d. h. einen Kopf mit menschlichen Eigenschaften; denn auch die Thiere haben Köpfe, obwohl der Kopf nicht zu dem charakteristischen Begriff der Thiere überhaupt gehört, denn es giebt Thiere, in denen ein eigentlicher, entwickelter Kopf noch gar nicht vorhanden ist, und selbst bei den höheren Thieren dient der Kopf nur den niederen Bedürfnissen, hat keine selbstständige Würde und Bedeutung; es tritt daher der eigentliche Kopf gegen das Gebiß zurück. Der Kopf ist also ein allen Menschen gemeinsames Kennzeichen, ein allge-

meines, wesentliches Merkmal oder Prädicat des Menschen; ein Wesen, das ohne Beine und Arme aus dem Mutterleibe kommt, ist wohl ein Mensch, aber ein Wesen ohne Kopf ist kein Mensch. Allein folgt daraus, daß alle Menschen nur einen Kopf haben? und doch ist die Einheit des Kopfes eine nothwendige Folge von der Einheit der Gattung, wie sie der Mensch im abstracten, d. h. sinnlosen Denken verselbstständigt. Zeigt mir aber nicht der Sinn, daß jeder Mensch seinen Kopf hat, daß es so viele Köpfe als Menschen, also keinen generellen oder allgemeinen Kopf, sondern nur individuelle Köpfe giebt? daß der Kopf, der Kopf als Gattungsbegriff, der Kopf, von dem ich alle individuellen Unterschiede und Merkmale weggelassen habe, nur in meinem Kopfe, außer meinem Kopfe aber nur Köpfe existiren? Was ist denn nun aber das Wesentliche an diesem, meinem Kopfe? daß er ein Kopf überhaupt, oder, daß er dieser bestimmte Kopf ist? daß er dieser Kopf ist; denn, wer mir meinen Kopf nimmt, der läßt mir überhaupt keinen Kopf mehr. Und nicht der Kopf im Allgemeinen, sondern nur der wirkliche, individuelle Kopf wirkt, schafft, denkt. Das Wort: individuell ist freilich ein zweideutiges; denn wir verstehen darunter auch das gleichgültige, zufällige, unbedeutende Eigenthümliche, wodurch sich oft der Mensch von anderen unterscheidet. Daher muß man zuerst, um die Bedeutung der Individualität zu erfassen, den Menschen oder, um bei dem Beispiel zu bleiben, den Kopf des Menschen dem thierischen Kopf gegenüberstellen, die Individualität des menschlichen Kopfes im Unterschiede vom thierischen ins Auge fassen. Aber auch weiter im Vergleich des menschlichen Kopfes zum menschlichen ist doch, ob es gleich individuelle Unterschiede in dem Sinne giebt, wo das Individuelle das gleichgültig Eigenthümliche bezeichnet, das Wesentliche dieses, daß jeder Mensch seinen eigenen, diesen bestimmten sinnlichen, sichtbaren, individuellen Kopf hat. Der Kopf als Gattungsbegriff, als allgemeines Attribut oder Merkmal aller Menschen hat also keine andere Bedeutung, keinen anderen Sinn, als daß

alle Menschen darin übereinstimmen, daß jeder einen Kopf hat. Wenn ich aber nun trotz dieser Uebereinstimmung läugne, daß alle Menschen nur Einen Kopf haben — was, nämlich die Einheit des Kopfes, eine nothwendige Folge von der Vorstellung ist, daß die Einheit der Gattung im Unterschiede von den Individuen etwas Existirendes, Selbstständiges ist, namentlich aber von der Vorstellung, daß alle Menschen nur Eine Vernunft haben —, wenn ich behaupte: es gibt so viele Köpfe, als es Individuen giebt, wenn ich also den Kopf mit dem Individuum identificire, sie nicht von einander unterscheide oder gar abtrenne, folgt daraus, daß ich die Bedeutung und Existenz des Kopfes läugne, daß ich den Menschen zu einem kopflosen Wesen mache? Im Gegentheil, statt eines Kopfes bekomme ich viele Köpfe, und wenn vier Augen mehr sehen, als zwei, so leisten auch viele Köpfe unendlich mehr, als ein Kopf; ich habe daher, statt etwas zu verlieren, nur gewonnen. Wenn ich also den Unterschied zwischen Gattung und Individuum aufhebe, wenn ich ihn nur im Denken, im Unterscheiden, im Abstrahiren existiren lasse, so läugne ich deswegen nicht die Bedeutung des Gattungsbegriffes; ich behaupte nur, daß die Gattung nur als Individuum oder Prädicat des Individuums existirt (14). Ich läugne nicht, um die früheren Beispiele hier wieder anzuwenden, die Weisheit, die Güte, die Schönheit; ich läugne nur, daß sie als diese Gattungsbegriffe Wesen sind, sei es nun als Götter oder Eigenschaften Gottes oder als platonische Ideen oder als sich selbst setzende Hegel'sche Begriffe; ich behaupte nur, daß sie nur in weisen, guten, schönen Individuen existiren, also nur, wie gesagt, Eigenschaften individueller Wesen sind, daß sie keine Wesen für sich, sondern Attribute oder Bestimmungen der Individualität sind, daß diese Allgemeinbegriffe die Individualität voraussetzen, aber nicht umgekehrt (15). Der Theismus beruht nun gerade aber darauf, daß er die Gattungsbegriffe, wenigstens den Inbegriff derselben, welchen er Gott nennt, als Entstehungsgrund den wirklichen Dingen voraussetzt, daß er das Allgemeine

nicht aus den Individuen, sondern umgekehrt diese aus jenen entspringen läßt. Das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff existirt aber im Denken und für das Denken; daher kommt es also, daß der Mensch auf den Gedanken und Glauben kommt, die Welt sei aus den Ideen, aus den Gedanken eines geistigen Wesens entsprungen. Auf dem Standpunkt des von den Sinnen absehenden Denkens erscheint auch nichts natürlicher, als dieser Gang; denn dem von den Sinnen abstrahirenden Geiste liegt das Abstracte, das Geistige, das nur Gedachte näher, als das Sinnliche; es ist für ihn früher und höher, als dieses, daher ganz natürlich für ihn, das Sinnliche aus dem Geistigen, das Wirkliche aus dem Gedachten entspringen zu lassen. Wir finden ja diesen Gang selbst noch bei den modernen, speculativen Philosophen. Diese erschaffen noch heute, wie einst der christliche Gott, aus ihrem Kopf die Welt.

Der Glaube oder die Vorstellung, daß die Welt, die Natur von einem denkenden oder geistigen Wesen überhaupt hervorgebracht sei, hat aber noch einen andern als diesen eben angeführten Grund, welchen wir den philosophischen oder speculativen nennen können im Unterschiede von dem jetzt anzuführenden populären Grund. Es ist dieser. Der Mensch bringt Werke außer sich hervor, denen im Menschen der Gedanke derselben, der Entwurf, der Begriff vorausgegangen ist, und eine Absicht, ein Zweck zum Grunde liegt. Wenn der Mensch ein Haus baut, so hat er eine Idee, ein Bild im Kopfe, wornach er baut, welches er verwirklicht, außer sich in Stein und Holz verwandelt oder übersetzt, und eben so hat er einen Zweck dabei; er baut sich ein Wohnhaus oder Gartenhaus oder Fabrikgebäude; kurz er baut sich ein Haus zu diesem oder jenem Zwecke. Und dieser Zweck bestimmt die Idee des Hauses, die ich in meinem Kopf entwerfe; denn ein Haus zu diesem Zwecke denke ich mir anders, als ein Haus zu einem anderen Zwecke. Ueberhaupt ist der Mensch ein nach Zwecken thätiges Wesen; er thut nichts, wobei er nicht einen Zweck hat. Der Zweck ist aber im Allgemeinen gar

nichts Andres, als eine Willensvorstellung, eine Vorstellung, die nicht Vorstellung oder Gedanke bleiben soll, und die ich daher mittelst der Handwerkszeuge meines Körpers realisiere, d. h. verwirkliche. Kurz der Mensch bringt, wenn auch nicht aus, doch mit seinem Geiste, wenn auch nicht aus, doch mit und nach Gedanken Werke hervor, die eben deswegen schon äußerlich den Stempel der Absichtlichkeit, Plan- und Zweckmäßigkeit an sich tragen. Der Mensch denkt aber Alles nach sich; er trägt daher die Anschauung von seinen eigenen Werken auf die Werke oder Wirkungen der Natur über; er betrachtet die Welt wie ein Wohnhaus, eine Werkstatt, eine Uhr, kurz wie ein menschliches Kunstprodukt. Da er die Naturprodukte nicht von den Kunstprodukten unterscheidet, höchstens nur der Art nach, so setzt er auch als Ursache derselben ein menschliches, absichtliches, denkendes Wesen. Weil aber die Produkte und Wirkungen der Natur zugleich über die Kräfte des Menschen gehen, ja sie unendlich übersteigen, so denkt er sich diese dem Wesen nach menschliche Ursache zugleich als ein übermenschliches Wesen, als ein Wesen, das dieselben Eigenschaften, wie die Menschen, hat: Verstand, Wille, Kraft, seine Gedanken auszuführen, aber in einem unendlich höheren, das Maas der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten unendlich übersteigenden Grade; und nennt nun dieses Wesen Gott. Der Beweis vom Dasein Gottes, der sich auf diese Betrachtungs- oder Anschauungsweise der Natur stützt, heißt der physikotheologische oder teleologische, d. h. der aus der Zweckmäßigkeit der Natur geschöpfte Beweis; denn dieser Beweis beruft sich hauptsächlich auf die sogenannten Zwecke in der Natur. Zwecke setzen aber Verstand, Absicht, Bewußtsein voraus; da aber, so heißt es in diesem Beweise, die Natur, die Welt, die Materie blind sei, ohne Verstand, ohne Bewußtsein wirke, so setze sie ein geistiges Wesen voraus, welches sie geschaffen, oder doch und zwar nach und zu Zwecken gebildet und geformt habe. Dieser Beweis ist schon von den alten gläubigen Philosophen, den Platonikern und Stoikern angewandt, in den christlichen Zeiten aber bis zum Ueber-

druß oft wiederholt worden. Es ist der populärste und auf einem gewissen Standpunkt einleuchtendste und überzeugendste Beweis, der Beweis des gemeinen, d. h. ungebildeten, nichts von der Natur wissenden Menschenverstandes; er ist daher der einzige, wenigstens theoretische Grund und Stützpunkt des Theismus im Volke. Wir müssen aber gegen diesen Schluß vor Allem geltend machen, daß, obwohl der Vorstellung von Zwecken etwas Gegenständliches oder Wirkliches in der Natur entspricht, doch der Ausdruck und Begriff Zweck kein angemessener ist. Was nämlich der Mensch die Zweckmäßigkeit der Natur nennt und als solche auffaßt, das ist in Wirklichkeit nichts Andres, als die Einheit der Welt, die Harmonie der Ursachen und Wirkungen, der Zusammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur ist und wirkt. So wie die Worte nur dann einen Sinn und Verstand haben, wenn sie in einem nothwendigen Zusammenhang mit einander stehen, so ist es auch nur der nothwendige Zusammenhang, in welchem die Wesen oder Erscheinungen der Natur mit einander stehen, welcher auf den Menschen den Eindruck der Verständigkeit und Absichtlichkeit macht. Die Stoiker gebrauchten in ihren Beweisen von einer verständigen Ursache der Welt gegen die freilich unvernünftige Vorstellung, daß die Welt dem Zufall, dem zufälligen Zusammenkommen von Atomen, d. h. unendlich kleinen, festen und untheilbaren Körpern ihre Existenz verdanke, das Bild, daß dies eben so wäre, als wenn man aus einem zufälligen Zusammenwürfeln von Buchstaben sich die Entstehung eines geistigen Werks, z. B. der Geschichtsbücher des Ennius erklären wollte. Allein obgleich die Welt keinem Zufall ihre Existenz verdankt, so brauchen wir uns deswegen doch keinen menschlichen oder menschenähnlichen Autor derselben zu denken. Die sinnlichen Dinge sind keine Buchstaben oder Lettern, die erst von einem Sezer außer ihnen zusammengesetzt werden müssen, weil sie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen; die Dinge in der Natur ziehen sich an, bedürfen und begehren einander, denn eines ist nicht ohne das andere, treten also durch sich selbst in Beziehung,

verbinden sich aus eigener Kraft mit einander, wie z. B. der Sauerstoff mit dem Wasserstoff, wodurch er das Wasser, mit dem Stickstoff wodurch er die Luft bildet, und begründen dadurch jenen bewundernswürdigen Zusammenhang, welchen der Mensch, der noch nicht in's Wesen der Natur hineingeschaut hat und Alles nach sich denkt, als das Werk eines nach Plänen und Zwecken wirkenden und schaffenden Wesens sich erklärt. Was die Menschen am meisten als Beweisgrund eines verständigen oder geistigen Welturhebers anzusehen sich berechtigt glaubten, war nicht bloß die sogenannte innere organische Zweckmäßigkeit, mit welcher die Organe des Leibes ihren Functionen oder Verrichtungen entsprechen, sondern auch und zwar hauptsächlich die sogenannte äußere Zweckmäßigkeit, kraft welcher die unorganische Natur so beschaffen, oder wie der Theist sich ausdrückt, so eingerichtet ist, daß die Thiere und Menschen in ihr und zwar auf's allerangenehmste, auf's comfortabelste leben können.

Stände die Erde näher oder entfernter der Sonne, stiege die Temperatur bis auf den Siedpunkt des Wassers oder fiel sie herab unter den Gefrierpunkt, so würde Alles vor Hitze vertrocknen oder vor Kälte erstarren. Wie weise hat daher der liebe Gott ausgerechnet, wie weit die Erde von der Sonne abstehen muß, damit die Thiere und Menschen auf ihr leben können! Und wie gütig hat er überall für die Nothdurft des Lebenden gesorgt! Selbst in den traurigsten, unfruchtbarsten, kältesten Gegenden, da giebt es immer noch wenigstens Moose oder Flechten, Stauden und gewisse Thiere, die dem Menschen zur Nahrung dienen. Und wie sichtbar, wie augenfällig offenbart sich erst in dem Reichthum der wärmeren Länder die Güte und Weisheit Gottes! Wie hat der liebe Gott da für den Gaumen der Menschen gesorgt! Welche Leckerbissen wachsen da auf Sträuchern und Bäumen! Da wächst das Zuckerrohr, da der Reis, von dem allein in China wohl 100 Millionen Menschen leben sollen, da der Ingwer, die Ananas, der Kaffeebaum, der Theestrauch, der Pfefferstrauch, der Cacaobaum, wovon die Chokolade

kommt, der Muskatnußbaum, der Gewürznelkenbaum, der Vanillestrauch, die Cocosnußpalme, deren Rinde, wie ein moderner, frommer, populärer Botaniker sagt, „die gütige Vorsehung überall mit halbmondförmigen Hervorragungen versehen hat, wodurch es dem Menschen erleichtert wird, den hohen Baum zur Gewinnung der köstlichen Frucht und des erquickenden Getränkes, das er darreicht, zu erklettern“. Wir bemerken jedoch hierüber Folgendes und zwar zunächst in Beziehung auf den ersten Punkt. Das organische Leben ist nicht zufällig auf die Erde, in die unorganische Natur überhaupt hineingekommen, sondern das organische und unorganische Leben gehört zusammen. Was bin ich denn, vom organischen Leben ausgegangen, ohne die Außenwelt? So gut die Lunge zu mir gehört, so gut gehört die Luft zu mir, so gut das Auge zu mir gehört, so gut gehört das Licht zu mir; denn was ist die Lunge ohne Luft, das Auge ohne Licht? Das Licht ist nicht, damit das Auge sieht, sondern das Auge ist, weil das Licht ist; eben so ist die Luft nicht, damit sie eingeathmet werde, sondern weil sie ist, weil ohne sie das Leben nicht bestehen könnte, wird sie eingeathmet. Es findet ein nothwendiger Zusammenhang statt zwischen dem Organischen und Unorganischen. Ja dieser Zusammenhang selbst ist der Grund, ist das Wesen des Lebens. Daher haben wir auch keinen Grund zu der Einbildung, daß, wenn der Mensch mehr Sinne oder Organe hätte, er auch mehr Eigenschaften oder Dinge der Natur erkennen würde. Es ist nicht mehr in der Außenwelt, in der unorganischen Natur, als in der organischen. Der Mensch hat gerade so viel Sinne, als eben nothwendig ist, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu fassen. So wie der Mensch, der Organismus nicht, wie die Alten glaubten, aus dem Wasser oder der Erde entsprungen ist, überhaupt aus keinem bestimmten einzelnen Element oder nur aus einer Gattung von Gegenständen, der nur dieser oder jener Sinn entspricht, sondern so wie der Mensch nur dem Zusammenwirken der gesammten Natur seine Existenz und Entstehung verdankt, so sind auch seine Sinne nicht auf bestimmte Gattungen oder Arten

förperlicher Qualitäten oder Kräfte eingeschränkt, sondern sie umfassen die ganze Natur. Die Natur versteckt sich nicht; sie dringt sich mit aller Gewalt und so zu sagen Unverschämtheit dem Menschen auf. So gut die Luft durch Mund und Nase und alle Poren des Leibes in uns eindringt, so gut würden die Dinge oder Eigenschaften der Natur, die wir der Annahme nach durch unsere jetzigen Sinne nicht wahrnehmen, sich uns fühlbar machen durch ihnen entsprechende Sinne, wenn es anders solche Dinge und Eigenschaften gäbe. Doch wieder zurück! Allerdings würde das Leben auf der Erde erlöschen, wenigstens dieses Leben, das jetzt auf ihr ist, wenn die Erde an die Stelle des Merkurs träte, aber dann wäre auch nicht mehr die Erde die Erde, d. h. dieser individuelle, von den anderen Planeten sich unterscheidende Planet, der sie jetzt ist. Die Erde ist, was sie ist, nur an der Stelle, die sie im Sonnensystem einnimmt, und sie ist nicht deswegen an die Stelle gesetzt worden, damit die Menschen und Thiere auf ihr leben könnten, sondern weil sie und zwar ihrer ursprünglichen Natur gemäß, nothwendig diese Stelle einnimmt, weil sie überhaupt so beschaffen ist, wie sie es jetzt ist, deswegen entstanden und leben auf ihr solche organische Wesen, als wir auf der Erde finden. Wir sehen ja selbst auf der Erde, wie die besonderen Länder oder Erdstriche auch besondere, nur ihnen angehörige Thiere und Pflanzen hervorbringen, z. B. die heißen Länder die hitzigsten Temperature, die hitzigsten Getränke, die hitzigsten Gewürze, wie also die organische und unorganische Natur zusammenhängt, unzertrennlich, ja im Wesen selbst eins ist. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß wir auf der Erde die den Menschen und Thieren entsprechenden, angemessenen Lebensbedingungen und Lebensmittel finden; denn es entspricht ja von vorne herein, von Hause aus der Individualität der Erde die Individualität unseres Wesens; wir sind ja keine Kinder des Saturn oder Merkur, sondern Erdgeschöpfe, Erdwesen. Es ist ja dieselbe Erde, dieselbe Sonne, dasselbe Klima, dem z. B. der Affenbrothbaum und der Affe, wie der Neger ihren Ursprung und ihre Existenz verdanken. Wo

einmal eine solche Temperatur vorhanden ist, daß das Wasser nicht als Dunst oder Eis, sondern als Wasser existiren kann, wo ein Wasser also ist, das getrunken oder von Pflanzen aufgesaugt, eine Luft, die eingeathmet werden kann, ein Licht von der Stärke, dem Maaße, welches sich mit dem thierischen oder menschlichen Auge verträgt, da sind auch die Elemente, die ersten Gründe und Ursprünge des thierischen und pflanzlichen Lebens gegeben, da ist es natürlich, ja nothwendig, daß es auch Pflanzen giebt, die der thierischen und menschlichen Organisation entsprechen, als Nahrungsmittel dienen. Wenn man sich daher darüber verwundern will, so muß man sich überhaupt über die Existenz der Erde verwundern oder seine theologische Verwunderung und Beweisführung nur auf die ersten so zu sagen astronomischen Eigenschaften der Erde beschränken; denn haben wir einmal diese, haben wir einmal die Erde als diesen individuellen, selbstständigen, von anderen Weltkörpern sich unterscheidenden Planeten, so haben wir an dieser Individualität der Erde die Bedingung oder vielmehr den Ursprung auch der organischen Individuen gegeben; denn nur die Individualität ist das Princip, der Grund des Lebens. Worin hat aber die Individualität der Erde ihren Grund? in der Anziehung und Abstößung, der Attraction und Repulsion, welche der Materie, den Grundstoffen der Natur wesentlich zukommt, welche der Mensch nur in seinem Verstande von ihr absondert. Materielle Theile oder Körper, die sich anziehen, trennen sich eben dadurch von anderen, stoßen sie ab, bilden dadurch ein besonderes Ganze. Die Grundstoffe, die Ur-elemente, die Materie der Welt müssen wir überhaupt nicht als etwas Gleichförmiges, Unterschiedsloses denken; eine solche Materie ist nur eine menschliche Abstraction, eine Chimäre; das Wesen der Natur, das Wesen der Materie ist ursprünglich schon ein in sich unterschiedenes Wesen; denn nur ein bestimmtes, unterschiedenes, individuelles Wesen ist ein wirkliches Wesen. So thöricht die Frage, warum überhaupt Etwas ist, so thöricht ist die Frage, warum Etwas gerade dieses bestimmte Wesen ist, warum z. B. das Sauerstoffgas geruchlos, geschmacklos, und

schwerer als die atmosphärische Luft ist, warum es beim Zusammen-
drücken leuchtet, auch durch den stärksten Druck sich nicht in tropfbare
Flüssigkeit verwandelt, warum sein Mischungsgewicht durch die Zahl 8
ausgedrückt wird, warum es sich mit dem Wasserstoff stets nur in einer
Gewichtsmenge, welche sich verhält wie 8 zu 1, 16 zu 2, 24 zu 3, ver-
bindet? Diese Eigenschaften begründen eben die Individualität des
Sauerstoffs, d. h. seine Bestimmtheit, seine Eigenthümlichkeit, seine
Wesenheit. Wenn ich diese ihn von anderen Stoffen unterscheidenden
Eigenschaften von ihm weglasse, so hebe ich seine Existenz, hebe ihn
selbst auf. Fragen also, warum der Sauerstoff gerade dieser und kein
anderer Stoff ist, heißt fragen, warum der Sauerstoff ist. Aber warum
ist er denn? darauf antworte ich: er ist, weil er eben ist; er gehört
eben zum Wesen der Natur; er ist nicht deswegen, damit er das Feuer
und das Athmen der Thiere unterhalte, sondern weil er ist, deswegen
existirt Feuer und Leben. Wo die Bedingung oder der Grund zu Etwas
gegeben ist, da kann auch die Folge nicht ausbleiben; wo der Stoff, das
Material zum Leben gegeben ist, da kann auch das Leben nicht fehlen,
so wie, wenn einmal der Sauerstoff und ein brennbarer Körper gegeben
sind, auch der Verbrennungsproceß nothwendig erfolgt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Stunde einige Andeutungen gegeben, wie sich die Naturerscheinungen, welche sich der Theist aus einem absichtlichen, bewußten Wesen erklärt, physikalisch oder natürlich erklären lassen. Ich bin übrigens weit entfernt, mit dieser oberflächlichen Andeutung eine Erklärung von dem Ursprung und Wesen des organischen Lebens geben zu wollen. Wir sind noch lange nicht auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft, wo wir diese Frage lösen können. Nur so viel wissen wir oder können wir wenigstens bestimmt wissen, daß wir eben so gut, als wir jetzt auf natürlichem Wege entstehen und erhalten werden, auch einst auf natürlichem Wege entsprungen sind, daß alle theologischen Erklärungen nichts leisten. Aber auch abgesehen von dieser Kapitalfrage nach dem Ursprung des Lebens, giebt es allerdings viele auffallende und merkwürdige Erscheinungen in der Natur, die eben deswegen der Theist mit besonderer Begierde aufgreift und den Naturalisten mit den Worten entgegenhält: hier habt ihr den offenbaren Beweis einer göttlichen Vorseht und Absicht. Allein es ist mit diesen Erscheinungen in der Natur eben so, wie mit den Fällen im menschlichen Leben, in welchen der Theist handgreifliche Beweise einer besonderen, über dem Menschen wachenden Vorsehung erblickt, und welche ich schon in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion an einem Beispiel beleuchtet habe. Es sind dies immer nur Fälle, die mit dem menschlichen Egoismus zusam-

menhängen, und wenn es gleich andere eben so merkwürdige Erscheinungen giebt, denen wir gleichwohl kein Bedenken tragen eine natürliche, nicht absichtliche Ursache zuzuschreiben, so heben wir doch nur diese den menschlichen Egoismus interessirenden Erscheinungen hervor, übersehen ihre Aehnlichkeit mit jenen anderen für uns aber gleichgültigen Erscheinungen, und betrachten sie nun als Beweise einer besonderen, absichtlichen Vorsehung, als, so zu sagen, natürliche Mirakel. „Wir athmen in niederer Temperatur, sagt Liebig, mehr Kohlenstoff aus, wie in höherer und wir müssen in dem nämlichen Verhältniß mehr oder weniger Kohlenstoff in den Speisen genießen, in Schweden mehr, wie in Sicilien, in unseren Gegenden im Winter ein ganzes Achtel mehr als im Sommer. Selbst wenn wir dem Gewicht nach gleiche Quantitäten Speise in kalten und warmen Gegenden genießen, so hat eine unendliche Weisheit die Einrichtung getroffen, daß diese Speisen höchst ungleich in ihrem Kohlenstoffgehalt sind. Die Früchte, welche die Südländer genießen, enthalten in frischem Zustande nicht über 12 Procent Kohlenstoff, während der Speck und Thran des Polarländers 66—80 Procent Kohlenstoff enthalten“. Aber was ist denn das für eine unendliche Weisheit und Macht, die erst der Folge eines Uebels, eines Mangels abhilft? Warum verhindert sie denn nicht das Uebel selbst? warum nicht die Ursache? Wenn der Wagen, in dem ich fahre, zusammenbricht, aber ich breche kein Bein, soll ich davon die Ursache der göttlichen Vorsehung zuschreiben? Hätte sie nicht vorher den Bruch des Wagens verhindern können? Warum verhütet denn nicht die göttliche Weisheit und Güte die Kälte der Polarländer, die selbst Felsen bersten macht? Kann ein Gott nicht ein Paradies schaffen? Was hilft ein göttliches Wesen, das erst hinterdrein, erst post festum hilft? Ist das Leben der Polarländer nicht trotz ihres kohlenstoffreichen Specks und Thrans ein höchst erbärmliches Leben? Wie will man also bei solchen Erscheinungen zur religiösen Vorstellung einer göttlichen Weisheit und Güte seine Zuflucht nehmen, da selbst die Religion die Welt, wie sie ist, wegen ihrer Wider-

sprüche mit einer göttlichen Güte und Weisheit nicht so, wie sie jetzt ist, aus Gott kommen läßt, sondern annimmt, daß sie die Sünde, der Teufel entstellt hat, und eben deswegen eine göttliche, eine bessere Welt in Aussicht stellt? Und läßt sich nicht ein natürlicher Grund von jener Erscheinung angeben? Warum denn nicht? Der arme Polarländer, der zu Zeiten, wie z. B. der Grönländer, sein kümmerliches Leben selbst mit alten Zeltfellen und Schuhsohlen fristen muß, genießt freilich keine Südfrüchte und andre Leckerbissen der warmen Länder, aber nur aus dem einfachen Grunde, weil sie eben nicht bei ihm gedeihen; er ist aus trauriger Nothwendigkeit hauptsächlich auf den Thran und Speck des Seehunds und Wallfisches angewiesen; aber der Speck und Thran findet sich keineswegs nur in den Nordpolarländern. Der Wallfisch ist nur durch die Verfolgungen der Menschen bis in den höchsten Norden zurückgedrängt worden und die Rüsselrobbe z. B., die wegen ihres reichlichen Thrans sehr gesucht ist, findet sich auch z. B. an den Küsten von Chile. Wenn sich aber auch eine besondre Menge von Kohlenstoff am Nordpol finden sollte, so hätten wir selbst dafür eine analoge Erscheinung an der Erfahrung, daß im Winter gefälltes Holz dichter, schwerer und folglich reicher an Brenn- oder Kohlenstoff ist, als im Frühjahr oder Sommer gefälltes, was offenbar daher kommt, daß zu dieser Zeit unter dem Einflusse des Lichts und der Wärme die Pflanze nicht nur die Kohlensäure zersetzt, d. h. den Kohlenstoff sich aneignet und den Sauerstoff fahren läßt, sondern auch, namentlich in der Periode des Knospen-treibens, der Blüthe, der Befruchtung Kohlenstoff verzehrt, verbrennt, daher in dem Zuckerrohr, wie J. Dumas in seinem Versuch einer chemischen Statik der organischen Wesen bemerkt, der in dem Stengel aufgeschöpfte Zucker ganz verschwunden ist, wenn die Blüthe und Befruchtung vollbracht sind. Derselbe Liebig, der in dem Speck und Thran der armen Polarländer die Beweise einer göttlichen Weisheit erblickt, erklärt übrigens andere eben so merkwürdige Erscheinungen, die gleichfalls theologisch erklärt werden können und erklärt worden sind, aus höchst ein-

fachen natürlichen Gründen. „Man findet es bewunderungswürdig, sagt derselbe, daß die Grasarten, deren Samen zur Nahrung dient, dem Menschen wie ein Hausthier folgen. Sie folgen dem Menschen durch ähnliche Ursachen, wie die Salzpflanzen dem Meeresstrande und Salinen, die Chenopodien den Schutthaufen; so wie die Mistkäfer auf die Excremente der Thiere angewiesen sind, so bedürfen die Salzpflanzen des Salzes, die Schuttpflanzen des Ammoniak und salpetersauren Salzes. Keine von unseren Getreidepflanzen kann aber ausgebildeten Samen tragen, Samen, welche Mehl geben, ohne eine reichliche Menge phosphorsaurer Bittererde, ohne Ammoniak zu ihrer Ausbildung vorzufinden. Diese Samen entwickeln sich nur in einem Boden, wo diese drei Bestandtheile sich vereinigt finden und kein Boden ist reicher daran, als Orte, wo Thiere und Menschen familienartig zusammenwohnen, sie folgen dem Urin, den Excrementen derselben, weil sie ohne deren Bestandtheile nicht zum Samentragen kommen“. Hier haben wir also eine höchst merkwürdige und für den Menschen wichtige Erscheinung, eine Erscheinung, die ein Theist einem Naturalisten als den schlagendsten Beweis einer besondern Vorsehung an den Kopf werfen kann, wenn er nichts von dem natürlichen Grunde weiß, zusammengestellt mit andern eben so merkwürdigen, aber dem Menschen gleichgültigen Erscheinungen (denn die Chenopodien, die größtentheils auch in der Nähe der menschlichen Wohnungen vorkommen, haben, höchstens mit Ausnahme einer Art, deren Blätter zu fühlenden Umschlägen gebraucht werden, weder für das Vieh, noch für die Menschen einen Nutzen) und erklärt aus dem Zusammenhang des pflanzlichen Lebens mit den thierischen Excrementen, aus jenem Zusammenhang also, aus welchem wir überhaupt schon in der letzten Stunde die Erscheinung der Zweckmäßigkeit der Natur erklärten oder abzuleiten versuchten. Ich füge dem angeführten Beispiel noch ein anderes bei. „Es sind gerade, sagt der Chemiker Mulder in seiner physiologischen Chemie, diejenigen Salze die verbreitetsten, welche . . . zum Leben eben so nothwendig sind, als die organischen

vier Elemente. . . . Die meisten dieser Salze sind für das Blut ganz unentbehrlich und finden sich sowohl im Trinkwasser, als in den Säften der Pflanzen, welche Menschen und Thieren zur Nahrung dienen, wieder; eine Thatsache, welche den innigen Zusammenhang der beiden Naturreiche andeutet, die man in der Wissenschaft zu sehr von einander zu trennen pflegt!" Und wenn es auch genug Erscheinungen in der Natur giebt, deren physikalischen, natürlichen Grund wir noch nicht entdeckt haben, so ist es thöricht, deswegen, weil wir eine Erscheinung nicht physikalisch, nicht natürlich erklären können, zur Theologie seine Zuflucht zu nehmen. Was wir nicht erkennen, werden unsere Nachkommen erkennen. Wie unzählig Vieles, was unsere Vorfahren sich nur aus Gott und seinen Absichten erklären konnten, haben wir jetzt aus dem Wesen der Natur abgeleitet! Selbst auch das Einfachste, Natürlichste, Nothwendigste hat man sich einst nur durch die Teleologie und Theologie erklärt. Warum sind denn die Menschen nicht gleich, warum haben sie verschiedene Gesichter? fragt ein alter Theolog und antwortet darauf: damit sie von einander unterschieden, damit sie nicht verwechselt werden können, deswegen hat Gott ihnen verschiedene Gesichter gemacht. Wir haben in dieser Erklärung ein köstliches Beispiel von dem Wesen der Teleologie. Der Mensch verwandelt aus Unwissenheit einerseits, andererseits aus dem egoistischen Hang, Alles aus sich zu erklären, Alles nach sich zu denken, das Unwillkürliche in ein Willkürliches, das Natürliche in ein Absichtliches, das Nothwendige in ein Freies. Daß der Mensch unterschieden ist von anderen Menschen, ist eine nothwendige, natürliche Folge seiner Individualität und Existenz; denn wäre er nicht unterschieden, so wäre er auch nicht ein eignes, selbstständiges, individuelles Wesen, und wäre er nicht ein Einzelwesen, ein Individuum, so existirte er nicht. Es giebt keine zwei Blätter an einem und demselben Baume, sagt Leibniz, die sich vollkommen gleichen, und mit vollem Rechte; nur unendliche, unübersehbare Verschiedenheit ist das Princip des Lebens; die Gleichheit hebt die Nothwendigkeit der Existenz auf; kann ich mich nicht unter-

scheiden von Anderen, so ist es ganz eins, ob ich bin oder nicht bin; die Anderen ersetzen mich; kurz, ich bin, weil ich unterschieden bin, und bin unterschieden, weil ich bin. Schon in der Undurchdringlichkeit, darin, daß denselben Platz, den ich einnehme, ein Anderer nicht einnehmen kann, daß ich diesen von meinem Platz ausschließe, ist meine Selbstständigkeit, meine Unterschiedenheit von dem Anderen enthalten. Kurz jeder Mensch hat ein eignes Gesicht, weil er ein eigenes Leben hat, ein eigenes Wesen ist. Wie es aber mit diesem Falle ist, ist es mit unzählig andern Fällen, welche sich der Mensch teleologisch erklärt, nur daß die Oberflächlichkeit, Unwissenheit und Lächerlichkeit der Teleologie in anderen Fällen nicht so handgreiflich, augenscheinlich ist, wie in diesem Beispiel, dem übrigens noch viele andere an die Seite gesetzt werden könnten.

Ich habe so eben gesagt, daß ich die Erscheinungen der Natur, die der Theist teleologisch erklärt, keineswegs durch das Gesagte erklärt wissen will. Ich gehe weiter und behaupte, daß, wenn sich auch viele Erscheinungen der Natur nur teleologisch erklären ließen, sich doch daraus noch lange nicht die Consequenzen der Theologie ergeben würden. Ich gebe also den Teleologen zu, daß das Auge sich nur erklären lasse aus einem Wesen, welches bei der Bildung oder Schöpfung des Auges den Zweck des Sehens verfolgte, daß also das Auge nicht deswegen sieht, weil es so organisirt ist, wie es ist, sondern daß es so organisirt wurde, damit es sähe. Ich gebe also dieses den Teleologen zu, läugne aber, daß daraus ein Wesen folgt, auf welches der Name Gott paßt, läugne, daß wir damit über die Natur hinaus kommen. Die Zwecke und Mittel in der Natur sind immer nur natürliche, wie sollten sie also auf ein über- und außernatürliches Wesen uns verweisen? Ihr könnt euch die Welt nicht erklären, ohne ein persönliches, geistiges Wesen als ihren Urheber anzunehmen, aber ich bitte euch doch, mir gefälligst zu erklären, wie aus einem Gott eine Welt entstehen, wie ein Geist, wie ein Gedanke — die Wirkungen eines Geistes sind ja zunächst nur Gedanken

— Fleisch und Blut hervorbringen kann? Ich gebe euch gern zu, daß der Zweck als Zweck, der Zweck, wie ihr ihn in eurem Kopfe euch vorstellt, abgesondert von dem Inhalt, dem Gegenstand, der Materie des Zwecks auf einen Gott, einen Geist hinweist, aber ich behaupte, daß dieser Zweck und der Urheber desselben, das zweckthätige Wesen eben so gut nur in eurem Kopfe existiren, als die erste Ursache des Theismus nur der personificirte Begriff der Ursache, das Wesen Gottes nur das von allen besonderen Bestimmungen abgezogene Wesen der sinnlichen Wesen, die Existenz Gottes nur der Gattungsbegriff der Existenz ist. Denn die Zwecke sind so verschieden, so materiell, als die Organe dieser Zwecke; wie könnt, wie wollt ihr also die Zwecke von den Organen abtrennen? wie also z. B. den Zweck des Auges, das Sehen von der Sclerotica, von der Netzhaut, von der Traubenhaut, von der wässerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper und den übrigen zum Sehen erforderlichen Körpern absondern? Wenn ihr aber den Zweck des Auges nicht von seinen materiellen Mitteln und Organen absondern könnt, wie wollt ihr das Wesen, welches den Zweck des Auges hervorbrachte, absondern und unterscheiden von dem Wesen, welches die vielfältigen, diese Zwecke vermittelnden Materien hervorbrachte? Kann aber ein Wesen, das kein materielles, kein körperliches ist, die Ursache von Zwecken sein, die nur die Folge materieller, körperlicher Mittel oder Organe sind? Wie kann man von Zwecken, die nur von materiellen, körperlichen Bedingungen und Mitteln abhängig sind, auf ein immaterielles, unkörperliches Wesen als Ursache schließen? Ein Wesen, das nur durch materielle Mittel Zwecke verwirklicht, das ist ja nothwendig selbst nur ein materielles Wesen. Wie sind, wie können also die Werke der Natur Beweise und Werke eines Gottes sein? Ein Gott ist, wie wir später noch sehen werden, das verselbstständigte und vergegenständlichte Wesen der menschlichen Einbildungskraft; einem Gotte stehen alle Wunder der Einbildungskraft zur Seite und zu Gebote; ein Gott kann Alles; er ist an Nichts gebunden, so wenig als die

Phantasie, als die Wünsche des Menschen; er kann aus Steinen Menschen machen; er schafft sogar aus Nichts die Welt. Und wie ein Gott nur Wunder wirkt, so ist er selbst seinem Wesen nach ein Wunder. Ein Gott sieht ohne Augen, hört ohne Ohren, denkt ohne Kopf, wirkt ohne Werkzeuge, kurz er ist und thut Alles, ohne die zu diesem Thun nöthigen Mittel und Organe zu gebrauchen und zu haben. Aber die Natur hört nur durch Ohren, sieht nur durch Augen; wie kann man also die Natur aus Gott ableiten? wie das Organ des Gehörs aus einem Wesen, welches hört ohne Ohren, wie die Bedingungen und Gesetze der Natur, an die alle ihre Erscheinungen und Wirkungen gebunden sind, aus einem Wesen, das an keine Bedingungen und Gesetze gebunden ist? Kurz die Werke eines Gottes sind nur Wunder, aber keine Naturwirkungen. Die Natur ist nicht allmächtig; sie kann nicht Alles; sie kann nur das, wozu die Bedingungen vorhanden sind; die Natur, die Erde z. B. kann nicht im Winter aus den Bäumen Blüthen und Früchte hervorbringen; denn es fehlt die dazu nöthige Wärme; aber ein Gott kann es ohne Umstand. „Gott, sagt Luther, kann auch das Leder an der Tasche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn machen und die Luft mir zum Keller voll Wein machen.“ Die Natur kann keinen Menschen erzeugen, wenn nicht zwei verschiedene, aber gleichberechtigte Organismen, der männliche und weibliche, vorhanden sind und zusammenwirken; aber ein Gott bringt aus dem Leibe einer Jungfrau ohne Zuthun des Mannes einen Menschen hervor. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?“ Kurz die Natur ist eine Republik, ein Resultat sich gegenseitig bedürfender und erzeugender, zusammenwirkender, aber gleichberechtigter Wesen oder Kräfte. Der ganze thierische Organismus, um an diesem die Natur darzustellen, läßt sich reduciren auf Nerven und Blut. Aber der Nerve ist nichts ohne Blut, das Blut nichts ohne Nerve; in der Natur weiß man eben deswegen nicht, wer Koch oder Keller ist, weil Alles gleich wichtig, gleich wesentlich ist; es giebt da keine Privilegien; das

Gemeinste ist so wichtig, so nothwendig, als das Höchste; wenn meine Sehnerven noch so gut organisirt sind, aber es fehlt an dieser oder jener Flüssigkeit, dieser oder jener Haut, so kann mein Auge doch nicht sehen. Eben daher, daß der Organismus ein republikanisches Gemeinwesen ist, nur aus dem Zusammenwirken gleichberechtigter Wesen entsteht, kommt das materielle Uebel, der Kampf, die Krankheit, der Tod; aber die Ursache des Todes ist auch die Ursache des Lebens, die Ursache des Uebels auch die Ursache des Guten.

Ein Gott dagegen ist ein Monarch, und zwar ein absoluter, unbeschränkter Alleinherrscher, der thut und kann, was er will, der über dem Gesetze steht — *Princeps legibus solutus est* — aber seine Willkürgebote zu Gesetzen seiner Unterthanen macht, wenn sie auch noch so sehr ihren Bedürfnissen widersprechen. Wie in der Republik nur Gesetze herrschen, welche den eigenen Willen des Volkes ausdrücken, so herrschen auch in der Natur nur Gesetze, welche dem eigenen Wesen der Natur entsprechen. So ist es ein Naturgesetz, wenigstens bei den höher organisirten Thieren, daß die Erzeugung und Fortpflanzung abhängig ist von dem Dasein und Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedener Individuen, aber dieses Gesetz ist kein despotisches; es liegt in dem Wesen der höheren Organismen, daß sich die Geschlechtsverschiedenheit zu verschiedenen selbstständigen Individuen ausbildet, daß sie folglich auf eine schwierigere, vermitteltere Weise ins Dasein kommen, als die niederen, die sich, wie z. B. die Polypen durch bloße Selbsttheilung vermehren. Und wenn wir auch für ein Naturgesetz keinen Grund angeben können, so verbindet uns doch die Analogie zu dem Glauben oder vielmehr zu der Gewißheit, daß es einen naturgemäßen Grund hat. Aber ein Gott giebt einer Jungfrau das Privilegium, ohne Mann einen Menschen hervorzubringen, gebietet dem Feuer, daß es nicht brennt, daß es wirkt wie Wasser, und dem Wasser, daß es wirkt wie Feuer, daß es also Wirkungen hervorbringt, die seiner Natur, seinem Wesen widersprechen, wie die Gebote des Despoten dem Wesen

seiner Unterthanen widersprechen. Kurz, ein Gott dringt der Natur seinen Willen auf, er führt ein absolut willkürliches Regiment, wie ein Despot den Menschen das Unnatürlichste zumuthet. So verordnete z. B. Kaiser Friedrich II. in seiner Kegerverordnung: „da das Majestätsverbrechen gegen Gott größer ist, als das gegen Menschen, und da Gott die Sünden der Väter an den Kindern heim sucht, so sollen die Kinder der Keger aller öffentlichen Aemter und Ehrenstellen unfähig sein, mit Ausnahme derjenigen ihrer Kinder, welche ihren Vater angegeben haben.“ Gibt es eine der Natur des Menschen widersprechendere Ausnahme und Verordnung, als diese? Wilhelm der Eroberer verordnete unter anderen tyrannischen Gesetzen, daß in den Städten alle Gesellschaften auseinander gehen und Feuer und Licht ausgelöscht werden mußten, sobald um 7 Uhr Abends die Frierglocken geläutet wurden. Kann es eine des Menschen unwürdigere, unnatürlichere Beschränkung der menschlichen Freiheit geben, als diese? Ähnliche Verordnungen haben wir übrigens selbst noch vor wenigen Jahren in unseren monarchischen Staaten erlebt. Thomas Paine erzählt, daß einst ein Braunschweiger Soldat, der im Unabhängigkeitskriege der Nordamerikaner gefangen worden war, zu ihm gesagt: „Ach Amerika ist ein schönes, freies Land, es ist werth, daß das Volk dafür kämpft; ich weiß den Unterschied, da ich das meinige kenne. Wenn in meinem Lande der Fürst sagt: eßt Stroh, so essen wir Stroh!“ Gibt es aber einen Befehl, der dem Menschen eine größere, anti- und supranaturalistischere Selbstverläugnung gebietet, als der Befehl, Stroh zu essen? Ist also nicht das fürstliche, monarchische, wenigstens absolut monarchische Regiment eben so in der Politik ein Wunderregiment, als in der Natur? Wie stimmt aber dieses Regiment zu dem Wesen der Natur? wo finden wir in der Natur, wo Alles natürlich, Alles nur in Uebereinstimmung mit dem Wesen der natürlichen Dinge geschieht, Spuren eines Wunderregiments? Aus der Natur einen Gott, d. h. ein übernatürliches, wunderthätiges Wesen heraus beweisen zu wollen,

ist eben so thöricht, eben so ein Beweis der Unwissenheit nicht nur von dem Wesen der Natur, sondern auch von dem Wesen eines Gottes, als wenn ich aus einer Republik, specieller gefaßt, aus dem republikanischen Staatsoberhaupte, dem Präsidenten einer Republik, einen Fürsten, einen König oder Kaiser herausflügel, beweisen wollte, daß derselbe auch ein Fürst, ein Regent im Sinne unserer Staaten wäre, und daher kein Staat ohne Fürsten bestehen könnte. Der Präsident stammt aus dem Blute des Volkes; er ist eines Wesens, eines und desselben Geschlechtes mit dem Volke, er ist nur der personificirte Volkswille; er kann nicht, was er will; er vollstreckt nur die Gesetze, die das Volk beschloffen; aber der Fürst ist ein vom Volke specifisch, oder vielmehr der Gattung nach unterschiedenes Wesen, wie der Gott von der Welt; er ist aus fürstlichem Geblüt; er herrscht nicht als der personificirte Volkswille über das Volk, sondern er herrscht über dem Volke als ein außer dem Volke stehendes, sonderliches Wesen, wie Gott über der Natur als besonderes, übernatürliches Wesen; aber eben deswegen sind die Wirkungen beider nur willkürliche Machtgebote, Wunder, Mirakel. In der Natur ist nun aber nur, wie gesagt, ein republikanisches Regiment. Der Kopf am Menschen ist wohl der Präsident meines Leibes, aber nichts weniger als ein absoluter Monarch oder ein Regent von Gottes Gnaden; denn der Kopf ist eben so gut ein Wesen von Fleisch und Blut, als der Magen, als das Herz; er ist aus derselben Masse, demselben organischen Grundstoffe hervorgegangen, aus welchem die übrigen Organe; er ist wohl über den anderen Organen, er ist das Caput, das erste Wesen; aber doch kein der Gattung, dem Geschlecht nach von ihnen unterschiedenes Wesen; er übt daher keine despotische Macht aus; er gebietet den anderen Gliedern nur Handlungen, die ihrem Wesen angemessen sind; er ist eben deswegen nicht unverantwortlich, sondern er wird bestraft, seines Regiments entsetzt, wenn er den Fürsten spielen will und dem Magen, dem Herzen oder sonst einem Organe Etwas zumuthet, was ihrer Natur widerspricht. Kurz, so wie in der Republik, wenig-

stens der demokratischen, die wir hier allein meinen, nur volksthümliche Wesen, aber keine Fürsten regieren, so herrschen auch in der Natur keine Götter, sondern nur natürliche Kräfte, natürliche Geseze, natürliche Elemente und Wesen. Und es ist daher, um das frühere Beispiel zu wiederholen, eben so thöricht, aus dem die Natur beherrschenden Wesen einen Gott heraus zu deduciren, als es thöricht wäre, ein Beweis von Mangel an Verstand und Urtheilskraft, aus dem Präsidenten einer Republik einen Fürsten oder Monarchen heraus zu wittern.

Sechszehnte Vorlesung.

Der Glaube oder die Vorstellung, daß ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, — eine Vorstellung, die der Mensch nur von sich, von dem politischen Regimente abgezogen und auf die Natur übertragen hat — beruht auf der Unkenntniß der Menschen von der Natur; sie stammt daher aus der Kinderzeit der Menschheit, ob sie gleich sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, und ist nur da an ihrem Plage, nur da eine wenigstens subjective Wahrheit, wo der Mensch alle Erscheinungen, alle Wirkungen der Natur in seiner religiösen Einfalt und Unwissenheit Gott zuschreibt. Es war natürlich, sagt ein moderner rationalistischer Theolog, Bretschneider in seiner Schrift: „Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und Offenbarung (oder vielmehr weder nach der Vernunft, noch nach der Offenbarung) für denkende (oder vielmehr nicht denkende) Leser,“ „daß in den ältesten Zeiten das fromme Gefühl (?) alle oder doch die meisten Naturveränderungen als unmittelbare Wirkungen der Götter oder Gottes ansah. Je weniger man nämlich die Natur und ihre Geseze kannte, desto gewisser mußte man für die Veränderungen übernatürliche Ursachen, also den Willen der Götter auffuchen. So war es bei den Griechen Jupiter, der die Gewitter sendete, die Blitze rechts oder links schleuderte. Auch das fromme Gefühl (?) des israelitischen Volkes bezog Alles oder doch das Meiste auf Gott als unmittelbare Ursache. Jehovah ist es nach

dem A. T., der die Saat wachsen läßt, die Ernte behütet, Korn, Del und Wein giebt, fruchtbare oder unfruchtbare Jahre, Krankheiten und Seuchen sendet; fremde Völker zu Kriegen erweckt, die Guten mit langem Leben, Reichthum, Gesundheit und anderen Gütern belohnt, die Bösen mit Krankheit, frühem Tod u. s. w. bestraft, die Sonne, den Mond und die Gestirne am Himmel herausführt und die ganze Natur und die Geschicke der Völker und einzelnen Menschen nach seinem Willen leitet.“ Aber wir müssen sogleich gegen diesen Rationalisten bemerken, daß diese Vorstellungsart im Wesen der Religion begründet ist, daß nur da der Glaube an Gott noch ein wahrer, lebendiger ist, wo Alles nur theologisch, aber nicht physikalisch erklärt wird. Wir finden daher diese Vorstellung nicht nur bei den alten Völkern, sondern auch bei den alten Christen, ja überhaupt bei den frommen Christen, welche die alten, d. h. ächten Vorstellungen der Religion und des Gottesglaubens bewahrt haben, in denen noch nicht die Verstandesbildung über die religiösen Vorstellungen gesiegt, zum deutlichen Beweise, daß diese Vorstellung die wahrhaft religiöse ist. Wir treffen sie daher auch bei unseren Reformatoren. Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf und einem Wunder ist ihnen zufolge nur dieser, daß hier die Wirkung Gottes in die Augen fällt, während der gewöhnliche Naturlauf ein eben so wunderbares Wirken Gottes voraussetzt, nur daß er wegen seiner Gewöhnlichkeit den Augen des Hausens nicht so erscheint. Alle Wirkungen der Natur sind ihnen Wirkungen Gottes; der Unterschied zwischen Wunder und Naturwirkung ist ihnen nur, daß dort im Widerspruch mit der Natur, hier im Einklang wenigstens mit ihrer Erscheinung Gott handelt. „Nicht das Brot, sagt Luther, sondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge schaffet und erhält. Weil (wenn) es fürhanden ist, so nähret Gott dadurch und darunter, daß man es nicht sehe und meyne, das Brot thue es. Wo es aber nicht fürhanden ist, da nähret er ohne Brot allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brot. Summa: Alle Crea-

turen sind Gottes Larven und Mummereien („unfräftige Schatten Gottes“, wie sich Luther an einer anderen Stelle ausdrückt), die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch ohne ihr Mitwirken thun kann und auch thut.“ Ebenso spricht sich Calvin in seiner Institution der christlichen Religion aus, 3. B.: „die göttliche Vorsehung kommt uns nicht immer nackt entgegen, sondern sie kleidet sich oft in natürliche Mittel, sie hilft uns bald vermittelt eines Menschen oder einer unvernünftigen Creatur, sie hilft uns auch ohne ein natürliches Mittel oder selbst im Widerspruch mit der Natur“, also auf augenfällig wunderbare Weise, d. h. mit anderen Worten: alle Wirkungen der Natur sind eigentlich nur Wirkungen Gottes, alle Dinge nur Instrumente, Werkzeuge Gottes und zwar gleichgültige Instrumente, keine Instrumente, wie die Instrumente der Natur sind, welche nur durch das Werkzeug des Auges, aber nicht des Ohres, nicht der Nase sieht, sondern Instrumente, mit welchen Gott nur kraft seines Willens diese oder jene Wirkungen nach Belieben verknüpft hat, Wirkungen, die er daher auch ohne diese Instrumente hervorbringen kann. „Gott könnte, sagt Luther in einer Predigt, Kinder zeugen ohne Vater und Mutter Aber er hat die Menschen dazu erschaffen und zeuget und ernähret die Kinder durch die Eltern, Vater und Mutter. Er könnte auch den Tag machen ohne Sonne, wie die ersten drei Tage in der Schöpfung waren Tag und Nacht, und war dennoch weder Sonne, noch Mond, noch Sterne dazumal geschaffen. Solches könnte noch Gott thun so er wollte; aber er will es nicht thun.“ Freilich eine sonderbare Einschränkung, ein sonderbares Aber, daß er nicht thun will, was er thun kann. Wir sehen daher an diesen Aussprüchen der alten, ächten Gottesgläubigen, wie wenig die Physik oder Physiologie und Theologie zusammenstimmen, wie wenig die Erscheinungen selbst, die der rationelle Theist als Zwecke auf faßt und als Beweise für das Dasein eines Gottes anführt, sich aus einem Gotte ableiten lassen. Zwischen dem Organ des Auges oder

dem Mittel des Sehens und dem Zweck des Auges, dem Akt des Sehens ist in der Natur ein nothwendiger Zusammenhang; es liegt in dem Organismus, in der Natur des Auges, daß nur das Auge und sonst kein anderes Leibesglied sehen kann; aber in der Theologie unterbricht der Wille Gottes diesen nothwendigen Zusammenhang; Gott kann auch, wenn er will, den Menschen ohne Augen oder selbst durch ein dem Auge entgegengesetztes Organ, selbst durch ein sinnloses Organ, selbst durch den After sehen lassen. Calvin sagt ausdrücklich, daß Gott in dem A. T. das Licht habe vor der Sonne entstehen lassen, damit die Menschen daraus ersehen könnten, daß keineswegs die wohlthätigen Erscheinungen des Lichts an die Sonne nothwendig geknüpft wären, daß Gott auch ohne die Sonne leisten könne, was er jetzt, d. h. im gewöhnlichen, aber keineswegs nothwendigen Naturlauf durch die Sonne oder vermittelst der Sonne leiste. Wir haben hieran zugleich einen der überzeugendsten Beweise, wie die Natur das Dasein eines Gottes und umgekehrt das Dasein eines Gottes die Natur aufhebt. Wenn ein Gott ist, wozu ist denn die Welt, wozu die Natur? Wenn ein vollkommenes Wesen ist, ein vollkommenes Wesen, wie man sich's unter Gott vorstellt, wozu ein unvollkommenes? Hebt denn nicht das Dasein eines vollkommenen Wesens die Nothwendigkeit, den Grund eines unvollkommenen Wesens auf? Auf die Unvollkommenheit paßt die Vollkommenheit wohl; aber wie paßt auf die Vollkommenheit die Unvollkommenheit? der Sinn der Unvollkommenheit liegt in der Vollkommenheit; das Unvollkommene will vollkommen, der Knabe will Mann, das Mädchen Weib werden, das, was unten ist, strebt empor, will aufwärts kommen; aber wie kann ich aus dem höchsten Wesen, wenn ich anders bei Sinnen bin, ein unter ihm stehendes, ein niedriges Wesen ableiten? Wie kann ich aus einem Verstandeswesen verstandlose Wesen entstehen lassen, wenn ich anders bei Verstand bin? Wie kann ein Geist geistlose Wesen produciren? Was kann also ein Gott hervorbringen, wenn ich einen Gott denke und richtig folgern und einmal

etwas ihn hervorbringen lassen will, wiewohl die Gottheit immer etwas Unproductives ist, außer Götter, außer Wesen seines Gleichen? Und wenn ein Gott ist, d. h. ein Wesen, welches sieht, ohne Augen, und hört, d. h. Alles vernimmt, ohne Ohren zu haben, wie kann ich aus ihm die Augen und Ohren ableiten? Der Sinn, der Zweck, das Wesen, die Nothwendigkeit des Daseins der Augen und Ohren, ist ja nur das Sehen und Hören; wenn aber nun schon ein ohne Auge sehendes Wesen ist, wozu ist denn das Auge? fällt nicht damit der Grund seiner Existenz hinweg? „Wer das Ohr gemacht hat, wie sollte der nicht hören? wer das Auge gemacht hat, wie sollte der nicht sehen?“ Wer aber schon sieht, wie braucht der ein Auge zu machen? Das Auge ist, weil ohne dasselbe kein sehendes Wesen ist, aber es ist nicht, weil ein sehendes Wesen ist. Das Auge entspringt aus dem Trieb der Natur, zu sehen, aus der Begierde nach Licht, aus dem Bedürfniß, aus der Nothwendigkeit eines Auges zum Leben, wenigstens des höheren Organismus. Man hat oft gesagt: die Welt ist unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegentheil ist wahr: wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich; denn sie ist vollkommen überflüssig. Die Welt, die Natur ist nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Existenz, so wir anders nach einem solchen suchen, wenn wir erkennen, daß es keine Existenz außer der Natur, keine andere, als eine körperliche, natürliche, sinnliche Existenz giebt, wenn wir die Natur auf sich beruhen lassen, wenn wir also erkennen, daß die Frage nach dem Grund der Natur eins ist mit der Frage nach dem Grunde der Existenz. Aber die Frage, warum überhaupt Etwas existirt, ist eine thörichte Frage. Weit gefehlt also, daß die Welt, wie die alten Theisten sagten, in einem Gotte ihren Grund hat, so ist vielmehr der Grund der Welt aufgehoben, wenn ein Gott ist. Aus einem Gotte folgt nichts Anderes; alles Andere außer ihm ist überflüssig, eitel, nichtig; wie kann ich es also aus ihm ableiten und begründen wollen? Aber eben so gilt der umgekehrte Schluß. Ist

eine Welt, ist diese Welt eine Wahrheit, und ihre Wahrheit verbürgt ihre Existenz, so ist ein Gott nur ein Traum, nur ein vom Menschen eingebildetes, nur ein in seiner Einbildung existirendes Wesen. Welchen Schluß werden wir aber zu dem unserigen machen? den letzteren, denn die Welt, die Natur ist etwas unmittelbar, sinnlich Gewisses, etwas Unbezweifelbares. Aus dem Dasein auf die Nothwendigkeit und Wesenhaftigkeit eines Gegenstandes schließen, ist doch gewiß weit vernünftiger und sicherer, als aus der Nothwendigkeit eines Wesens auf sein Dasein schließen; denn diese Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die sich nicht auf das Dasein gründet, kann eine nur subjective, nur eingebildete sein. Nun ist aber kein Mensch, kein Leben, wenn kein Wasser, kein Licht, keine Wärme, keine Sonne, kein Brot, kurz keine Lebensmittel sind. Wir sind also vollkommen berechtigt, aus ihrem Dasein auf ihre Nothwendigkeit zu schließen, berechtigt, zu schließen, daß das Leben, das ohne sie, ohne die unorganische Natur nicht ist, auch nur durch sie ist. Wir fühlen, wir wissen, daß wir verdursten, vertrocknen ohne Wasser; verhungern, vergehen ohne Speisen; wir fühlen, wir wissen also, daß es die eigenthümliche, in ihrer individuellen Natur begründete Kraft des Wassers und der Speisen ist, die diese wohlthätigen Wirkungen auf uns ausübt. Warum wollen wir also der Natur diese Kraft rauben und einem von der Natur unterschiedenen Wesen, einem Gott zuschreiben? Warum wollen wir läugnen, was so deutlich unsere Sinne und Vernunft uns sagen, daß wir nur diesen Kräften, diesen Wesen der Natur unsere Existenz verdanken, daß wir nicht wären, wenn sie nicht wären, daß sie die nothwendigen Elemente oder Gründe unserer Existenz sind, daß nicht ein Gott vermittelt dieser Dinge, sondern diese Dinge vermittelt ihrer eigenen Kraft ohne Gott uns erhalten; denn wozu bedarf ein Gott solche ungöttliche gemeine Mittel, wie Wasser und Brot sind, aber wozu auch bedarf das Wasser, das Brot einen Gott, um die Wirkungen zu äußern, die in seiner eignen materiellen Natur liegen? Doch wieder zurück!

In der Wirkungsweise Gottes haben wir drei Stufen oder Unterschiede zu bemerken, wovon wir die erste die patriarchalische, die zweite die despotische oder absolut monarchische, die dritte die constitutionell monarchische Regierungs- und Wirkungsweise Gottes nennen können. Die erste ist diese, wo Gott eigentlich nur noch ein Ausdruck des Affects, ein Ausdruck der Bewunderung, ein poetischer Name für jeden Gegenstand der Natur ist, der einen besonderen Eindruck auf den Menschen macht, wo der Mensch zwar statt: Es donnert oder: Es regnet, sagt: Gott donnert, Gott regnet, wo aber dieser Gott noch nichts Distinctes, nichts von der Natur und ihren Erscheinungen Unterschiedenes ausdrückt, weil der Mensch eben noch gar keine Kenntniß, gar keine Ahnung von dem Wesen und den Wirkungen der Natur hat, wo es eben deswegen noch keine Wunder, im eigentlichen, in unserem Sinne wenigstens, giebt, weil dem Menschen Alles noch wunderbar erscheint; denn das Wunder drückt Etwas von dem natürlichen, gesetzlichen oder wenigstens gewöhnlichen Lauf Unterschiedenes aus. Ich nenne diese Vorstellung die patriarchalische, weil sie die älteste, einfachste, dem kindlichen, ungebildeten Menschen natürlichste ist, weil die patriarchalische Regierungsform diejenige ist, wo der Regent in demselben Verhältniß zu den Regierten steht, wie der Vater zu seinen Kindern, welcher sich nicht dem Wesen nach von den Kindern unterscheidet, sondern nur dem Alter, der größeren Macht und Einsicht nach, und weil eben so der Regent der Natur und Menschheit sich hier noch nicht von der Natur unterscheidet. Zeus ist der Gott, von dem der Donner und Blitz, Hagelschlag und Sturm, Regengüsse und Schneegeflöber kommen. Er ist der Herr, d. h. die vermenschlichte, personificirte Ursache dieser Erscheinungen; er gebietet über diese Wirkungen der Natur nach seinem Willen und Gutdünken; er ist also insofern allerdings — jedoch nur für uns — ein von ihnen unterschiedenes Wesen, aber sein Unterschied verliert sich in dem Dunst und Blau des Himmels — Jupiter ist und heißt der Himmel, der Aether, die Luft, statt: kalte Luft, feuchte Luft, sagen die Dichter sogar

kalter Jupiter, feuchter Jupiter — sein Unterschied wird zu Wasser mit jedem Regentropfen, der vom Himmel auf die Erde fällt, verflüchtet sich mit jedem Blitzstrahl zu einem Meteor. So nennt z. B. Plinius den Blitz bald ein Werk Jupiters, bald einen Theil Jupiters. Daher war den Römern selbst der Blitz etwas Heiliges, Göttliches; er heißt ausdrücklich bei ihnen der heilige Blitz, das heilige Feuer. Wie wenig sich das Wesen dieser Götter, wenigstens ursprünglich, von den Naturwesen unterscheidet, wie sehr ihr Wesen in dem Wesen der Natur verfließt, keinen persönlichen Bestand hat, zeigt sich, wenn wir näher in die alten Religionen eingehen und bemerken, wie sie selbst Naturerscheinungen, die sich in unsern Augen gar nicht als Personen, als Wesen darstellen und fassen lassen, gleichwohl als Götter verehrten. So vergötterten z. B. die Perser die Tage und Tageszeiten, den Morgen, Mittag, Nachmittag, Mitternacht, die Aegypter selbst die Stunden; die Griechen den Kairos, den günstigen Augenblick, die Bewegung der Luft, die Winde*). Aber was ist ein Gott, dessen Wesen der Wind ist, für ein verschwindendes, vergängliches Wesen? Oder wer kann den Gott des Windes vom Winde unterscheiden? Die griechischen und römischen Geschichtsbücher wimmeln von Wundergeschichten, aber diese Wunder haben keineswegs schon die Bedeutung der Wunder im Sinne des Monotheismus, wenigstens des entwickelten, sie haben mehr einen poetischen, naiven Charakter, sind Werke mehr des naturalistischen, als theologischen Aberglaubens, sind keine so doctrinäre, absichtliche Wunder**), wie die monotheistischen. Im Monotheismus wird nämlich das Wesen Gottes, ob es gleich ursprünglich gar nichts Andres ist, als das von den Sinnen abgezogene und abgesonderte Wesen der Natur oder Welt, als ein von der Welt und ihrem Wesen unterschiedenes Wesen vorgestellt. Hier geht daher die poetische Einfalt und patriarchalische Ge-

*) Auch die Perser, was aber hier ganz gleichgültig.

**) Von den Betrügereien der Priester wird hier natürlich abstrahirt.

müthlichkeit des Polytheismus zu Grunde. Hier wird reflectirt, Gott kritisch unterschieden von der Natur; hier tritt an die Spitze der Welt, der Natur ein Despot, dessen Wille sich Alles selbst- und willenlos fügt und schmiegt, der durch einen bloßen Befehl die Welt ins Dasein gerufen. „So er spricht, heißt's in der Bibel, so geschieht's, so er gebeut, so steht's da.“ „Er gebeut, so wird's geschaffen.“ „Er kann schaffen, was er will.“ Auf diesem Standpunkt, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch in der weiteren Entwicklung, hat der Mensch schon, eben weil er Natur und Gott unterscheidet, eine Vorstellung von der Wirkungsweise der Natur im Unterschiede von der göttlichen. Er glaubt an besondere Wirkungen Gottes, denen er im Unterschiede von den natürlichen den Namen der Wunder giebt. Aber gleichwohl sind ihm auch auf diesem Standpunkt, so lange seine religiösen Vorstellungen noch nicht durch den Verstand, durch den Unglauben beschränkt worden sind, so lange er noch im ungetheilten, energischen Glauben lebt, die natürlichen Wirkungen noch Wirkungen Gottes. Halten wir uns nur an das bereits aus Luther angeführte Beispiel von dem Brod. Wenn Gott den Menschen ohne Speise, ohne Brod erhält, so ist das ein augenfälliges Wunder, weil hier offenbar auf eine wunderbare Weise der Mensch erhalten wird, wenn er aber den Menschen mit Brod erhält, so ist hier nicht weniger eine Wirkung Gottes, ein Wunder vorhanden, denn Gott wirkt hier gleichfalls, nur unter dem Schein des Brodes; denn es ist nicht die Kraft des Brodes, sondern die Kraft Gottes, die den Körper ernährt und erhält. Die Naturwesen sind ja nur Larven, Schatten, hinter und unter denen Gott wirkt. Obgleich daher hier der Unterschied zwischen der Naturwirkung und Gotteswirkung von dem Menschen schon erkannt wird, so giebt es doch hier eigentlich nur Wunder, Handlungen, Wirkungen Gottes; denn die Naturwirkungen sind nur Scheinwirkungen, die gewöhnlichen Wirkungen und Erscheinungen der Natur nur versteckte, maskirte Wirkungen Gottes, die eigentlichen Wunder aber entkleidete, nackte Wirkungen Gottes; dort wirkt Gott

nur incognito, hier aber in seiner göttlichen Majestät. Kurz wie auf dem patriarchalischen oder polytheistischen Standpunkt sich Gott in der Natur verliert, sein Unterschied von der Natur ein verschwindender ist, so verliert sich dagegen hier auf dem Standpunkt des eigentlichen Gottesglaubens, des Theismus oder Monotheismus die Natur; ihr Wesen verschwindet vor dem Wesen Gottes; es wird ihr eigene Kraft und Selbstständigkeit abgesprochen. Hier ist Gott das allein Wirkliche, allein Wirkende und Thätige. Der Muhamedanismus hat diesen Gedanken mit aller Energie orientalischer Phantasie und Glut ausgesprochen. So sagt z. B. ein arabischer Dichter: „Alles, was nicht Gott ist, ist Nichts“, und in El-Senusi's „Begriffsentwicklung des muhamedanischen Glaubensbekenntnisses“ heißt es: „es ist unmöglich, daß neben Gott etwas existire, was selbstwirkend wäre“. Eben so wird gegen die muhamedanischen Philosophen, welche behaupten, daß Gott nicht in jedem Augenblicke von Neuem in der Welt thätig und schaffend sei, sondern daß die Welt durch die Kraft, die Gott einmal in sie gelegt, selbstthätig sich forterhalte, gekämpft und behauptet: „Nichts hat wirkende Kraft außer Gott und wenn der Causalnerus, den wir in der Welt erkennen, uns glauben macht, daß dies die Selbstthätigkeit der Welt sei, so irren wir; dieser selbst ist nur ein Kennzeichen von der ewig wirkenden Kraft Gottes“. Aber auch selbst Philosophen der muhamedanischen Religion haben diese consequent und streng religiöse Läugnung der selbstthätigen und selbstständigen Wirksamkeit der Natur geltend gemacht. So glaubten und lehrten die arabischen orthodoxen Philosophen und Theologen, die Motakhallim, „daß die Welt stets von Neuem erschaffen und daher ein beständiges Wunder sei, daß kein unverleßliches Wesen der Dinge, kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung sei“, Behauptungen, die eine nothwendige Folge sind von der allmächtigen Willenskraft und Wunderthätigkeit Gottes; denn wenn Alles Gott kann, so kann auch kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Wesen oder Grund und

Folge stattfinden. Diese arabischen Orthodoxen behaupteten daher ganz richtig von dem Standpunkte der Theologie aus, daß es „kein Widerspruch sei, wenn etwas gegen die Natur eines Dinges mit ihm geschehe, weil Das, was wir die Natur der Dinge zu nennen pflegen, nichts weiter als der gewöhnliche Lauf der Dinge wäre, von welchem der Wille Gottes abweichen könnte. Es sei nicht unmöglich, daß das Feuer kalt mache, daß der Erdkreis in die Himmelsphäre verwandelt werde, daß ein Floh so groß wie ein Elephant und ein Elephant so klein wie ein Floh sein könnte; jedes Ding könnte anders sein, als es ist“. Diese Beispiele bringen sie jedoch, bemerkt Ritter, dessen Schrift: „über unsere Kenntniß der arabischen Philosophie“ diese Stellen entnommen sind, nur zur Erläuterung ihres Sages bei, daß es „Gott habe gefallen können, eine andere Welt und mithin eine andere Ordnung der Natur zu schaffen“. Oder vielmehr: diese Vorstellung, daß Alles anders sein könne, als es ist, daß es keine nothwendige Natur der Dinge giebt, ist nur die Folge von dem Glauben, daß Gott Alles kann, daß Alles Gott möglich, daß also vor dem Willen Gottes keine natürliche Nothwendigkeit besteht. Auch unter den Christen gab es genug nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen, welche keine Naturnothwendigkeit vor dem Willen Gottes bestehen ließen, und den Dingen außer Gott alle Ursächlichkeit, alle Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit absprachen. Aber diese Ansicht, ob sie gleich die consequent und streng religiöse ist, widerspricht doch zu sehr dem natürlichen Menschenverstand, zu sehr der Erfahrung, zu sehr dem Gefühl, welchem sich die Natur als eine selbstthätige Macht aufdringt, als daß sie der Mensch, der wenigstens dem Verstande und der Erfahrung Gehör giebt, behalten könnte. Der Mensch giebt sie daher auf und spricht der Natur selbstthätige Wirkungen zu; weil ihm aber zugleich das von der Natur unterschiedene Wesen, Gott ein wirkliches und wirksames Wesen ist, so hat er hier eine zweifache Wirkung, die Wirkung Gottes und die Wirkung der Natur; diese als die unmittelbare, nächste, jene als die mittelbare, entfernte. Gott bringt hier keine unmit-

telbaren Wirkungen hervor; er handelt nicht ohne die untergeordneten mittleren Ursachen, welche eben die natürlichen Wesen sind. Sie heißen untergeordnete oder zweite Ursachen, weil die erste Ursache Gott ist, mittlere Ursachen oder Mittelursachen, weil sie eben die Mittel sind, durch die und kraft welcher Gott wirkt, aber keine Mittel im Sinne des alten Glaubens, welche nur willkürliche und gleichgültige Instrumente in der Hand der Allmacht sind, sondern Mittel in dem Sinne, in welchem man z. B. das Auge das Mittel des Sehens nennen kann; Mittel mit eigener Natur und Kraft, nothwendige Mittel. Gott handelt und wirkt aber hier nicht nur nicht ohne natürliche Ursachen, sondern er handelt auch nur in Gemäßheit dieser Ursachen, er handelt hier nicht als unumschränkter, absoluter Monarch, der mit den Dingen nach Belieben schaltet, der ein Ding auch zu dem macht, was seiner Natur zuwider ist, Feuer zu Wasser, Staub zu Korn, Leder zu Gold, sondern er regiert hier nur nach den Gesetzen der Natur; er regiert als constitutioneller Monarch. Der König, heißt es ausdrücklich auf dem Standpunkt des constitutionellen, namentlich des englischen Staatsrechts, kann nur gemäß den Gesetzen regieren und Gott, heißt es auf dem Standpunkt des Rationalismus, — denn der Standpunkt, den wir jetzt vor uns haben, ist nichts Andres, als der sogenannte Rationalismus, den wir jedoch hier im weitesten Sinn des Worts nehmen — regiert nur gemäß den Naturgesetzen. Der Constitutionalismus setzt, wie sich die deutschen Staatsrechtslehren ausdrücken, „dem Mißbrauch der Staatsgewalt“ Schranken entgegen, und der Rationalismus setzt dem Mißbrauch der göttlichen Allmacht und Willkür, d. h. der Wunderthätigkeit Schranken entgegen. Der Unterschied zwischen dem Constitutionalismus und Rationalismus in dieser Beziehung ist nur, daß der rationelle oder constitutionelle Gott Wunder thun kann — denn das Vermögen Wunder zu thun spricht der Rationalist nicht Gott ab — aber keine thut, der constitutionelle Monarch oder Souverain aber nicht nur einen Mißbrauch von seiner Gewalt machen kann, sondern auch, so oft es ihm beliebt, wirklich macht. Der unumschränkte Monarch regiert und ver-

waltet, oder greift wenigstens, so oft es ihm beliebt, in die Verwaltung ein, der constitutionelle Monarch dagegen regiert nur, aber verwaltet nicht, so auch der constitutionelle oder rationelle Gott, der nur an der Spitze steht, ohne unmittelbar, wie der alte absolute Gott, in das Gouvernement der Welt einzugreifen. Kurz wie die constitutionelle Monarchie eine durch die Demokratie oder demokratische Institutionen beschränkte Monarchie, eben so ist der Rationalismus der durch den Atheismus oder Naturalismus oder Kosmismus, kurz durch dem Theismus entgegengesetzte Elemente beschränkter Theismus. Oder: wie die constitutionelle Monarchie nur eine beschränkte und gehemmte Demokratie ist, welche daher nothwendig in ihrer Entwicklung zu wahrer und vollständiger Demokratie führt; so ist der moderne, rationalistische Theismus oder Gottesglaube nur ein beschränkter und gehemmter, unsequenter Atheismus oder Naturalismus. Denn was ist ein Gott, der nur in Gemäßheit der Naturgesetze handelt, dessen Wirkungen nur natürliche Wirkungen sind? Er ist nur ein Gott dem Namen nach, aber dem Inhalt nach unterscheidet er sich nicht von der Natur; er ist ein dem Begriff eines Gottes widersprechender Gott; denn nur ein unumschränkter, an keine Gesetze gebundener, wunderthätiger, den Menschen aus allen Nothen, wenigstens dem Glauben, der Einbildung nach, errettender Gott ist ein Gott. Aber ein Gott, der mir z. B. nur in Krankheiten vermittelt der Aerzte und Arzeneien hilft, das ist ein Gott, der auch nicht mehr hilft und vermag, als Aerzte und Arzeneien, das ist ein ganz überflüssiger, unnöthiger Gott, ein Gott, durch dessen Besitz ich nichts gewinne, was ich nicht ohne ihn durch die bloße Natur hätte, und durch dessen Verlust ich folglich auch nichts verliere. Keine Monarchie oder absolute Monarchie! Keinen Gott oder einen absoluten Gott, einen Gott, wie der Gott des alten Glaubens es war! Ein den Gesetzen der Natur gehorchender, ein sich dem Weltlauf accommodirender Gott, wie es der Gott unserer Constitutionisten und Rationalisten ist, ein solcher Gott ist ein Unding. (16)

Siebenzehnte Vorlesung.

Ich habe dem Inhalt der letzten Stunden noch einige Erläuterungen und Bemerkungen zuzusetzen. Der Mensch geht von dem ihm Nächsten, dem Gegenwärtigen aus und schließt von da auf das Entferntere, das thut der Atheist, das der Theist. Der Unterschied zwischen dem Atheismus oder Naturalismus, überhaupt der Lehre, welche die Natur aus sich oder einem Naturprincip begreift, und dem Theismus oder der Lehre, welche die Natur aus einem heterogenen, fremdartigen, von der Natur unterschiedenen Wesen ableitet, ist nur der, daß der Theist vom Menschen ausgeht und von da zur Natur übergeht, auf sie schließt, der Atheist oder Naturalist von der Natur ausgeht und erst von ihr aus auf den Menschen kommt. Der Atheist geht einen natürlichen, der Theist einen unnatürlichen Gang. Der Atheist setzt der Kunst die Natur voraus, der Theist aber die Kunst der Natur; er läßt die Natur aus der Kunst Gottes oder, was eins ist, aus der göttlichen Kunst entspringen; der Atheist läßt das Ende erst auf den Anfang folgen; er macht das der Natur nach Frühere zum Ersten, der Theist aber macht das Ende zum Anfang, das Späteste zum Ersten, kurz er macht nicht das natürliche, unbewußt wirkende Wesen der Natur zum ersten Wesen, sondern das bewußte, menschliche, künstlerische Wesen, er begeht daher die schon gerügte Verkehrtheit, statt aus dem Unbewußten das Bewußte, aus dem Bewußtsein das Unbewußte entstehen zu lassen. Der Theist schließt

nämlich, wie wir schon bei der Beurtheilung des teleologischen Beweises sahen, daraus, daß er die Natur, die Welt wie ein Wohnhaus, eine Uhr oder sonst ein mechanisches Kunstwerk ansieht, auf einen Werk- und Kunstmeister als ihren Urheber. Er macht also die Kunst zum Original der Natur, die menschlichen Werke sind es, nach denen er die Naturwerke denkt; daher eben der Schluß, daß die hervorbringende Ursache derselben ein persönliches Wesen, wie der Mensch, ein Macher, ein Schöpfer sei. Es ist dieser Schluß oder Beweis, wie schon erwähnt, der den Menschen, auf einem gewissen Standpunkt wenigstens, einleuchtendste, daher der, durch welchen die Missionäre den uncultivirten Völkern, die christlichen Lehrer und Eltern den Kindern den Gottesglauben beibringen. Man betrachtet aber diesen Beweis nicht nur als einen der einleuchtendsten, faßlichsten, sondern auch als den untrüglichsten, als den, der unzweifelhaft das Dasein eines Gottes verbürge. Schon den Kinderchen, sagen die Gläubigen, hat der liebe Gott diese Frage: wer hat die Sterne, wer die Blumen gemacht? in die Brust gelegt, um sie auf sein Dasein aufmerksam zu machen. Aber es fragt sich, ob diese Frage in den Kindern von selbst entstanden oder nicht vielmehr von den Eltern in sie hineingelegt wurde. Es giebt wenigstens viele Völker und unzählige Menschen, die nicht darnach fragen, woher sind wir entstanden? sondern woher bekommen wir Nahrung, wovon leben wir? So mochte man die Grönländer noch so viel nach der Entstehung von Himmel und Erde fragen, sie gaben keine andere Antwort, als daß Himmel und Erde von selbst entstanden seien, oder daß sie sich nicht darum bekümmerten, wenn sie nur Fische und Seehunde genug hätten. So hatten auch die Californier „nicht den mindesten Gedanken von einem Urheber der Natur. Die Frage, ob sie niemals darauf gedacht hätten, wer die Sonne, den Mond, oder das, was ihnen am schätzbarsten ist, die Pitahahias, hervorgebracht hätte, beantworteten sie stets mit *Bara, Ne in.*“ (Zimmermann, Taschenbuch der Reisen.) Aber auch davon abgesehen, wenn auch wirklich diese Frage auf dem eigenen Grund und

Boden des Kindersinnes entsprungen ist, so hat sie doch eine durchaus unbefangene und kindliche oder kindische Bedeutung, eine Bedeutung, aus der sich durchaus keine christlich theologischen Folgerungen ziehen lassen. Das Kind fragt, wer hat die Sterne gemacht, weil es nicht weiß, was die Sterne sind, weil es sie nicht von den Lichtern unterscheidet, die in der Wohnstube seiner Eltern brennen, und die der Seifenfieber gemacht hat; es fragt: wer hat die Blumen gemacht? weil es die Blumen nicht unterscheidet von anderen bunten und farbigen Dingen, die es in seiner Umgebung gesehen und die von Menschenhänden hervorgebracht sind. Und wenn ferner auch wirklich die Antwort: der liebe Gott hat das gemacht, den kindlichen Sinn befriedigt, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie eine wahre ist, so wenig als die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Geber der Weihnachtsgeschenke, daß sie das Christkindchen gebracht habe, oder die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Ursprung ihrer Schwesterchen oder Brüderchen, daß sie aus einem schönen und tiefen Brunnen gefischt würden, eine wahre ist, ob sie gleich die Kinder befriedigt. Wie soll man denn nun aber der Neugierde der Kinder antworten? So lange die Kinder noch wirkliche Kinder sind, so lange diese Frage nur noch eine kindliche, so lange muß man auch eine kindliche Antwort geben; denn die wahre verstehen sie doch nicht, oder wenn man das nicht will, so muß man den Kindern antworten, daß sie dieses erst erfahren sollen, wenn sie größer geworden und etwas gelernt haben. Wenn aber die Kinder größer geworden, wenn sie einmal so weit an Verstand sind, daß sie nicht mehr glauben, daß die Kinder aus einem Brunnen geschöpft werden, dann muß man ihnen eben so, wie jetzt den alten Kindern, welche den lieben Gott zur Ursache aller Dinge machen, einen Begriff, eine Anschauung von der Natur beizubringen suchen. Man muß dabei nicht vom Menschen ausgehen, oder wenn auch vom Menschen, doch nicht von den Werken, die der Mensch hervorbringt und deren Hervorbringung ja immer schon die Natur voraussetzt, nicht von dem Menschen als Künstler

und Handwerker, sondern von ihm als Naturwesen. Man muß vor Allem das Kind, wie den ungebildeten Menschen überzeugen von dem Unterschied zwischen Kunst und Leben — die uncultivirten Völker halten Kunstwerke für lebendige Wesen, die theistisch cultivirten Völker halten dagegen lebendige Wesen für Kunstwerke, die Welt für eine Maschine — man muß ihnen zeigen an Beispielen, wie sich das Schiff von einem Fische, die Puppe von einem Menschen, das Uhrwerk von einem thierischen oder lebendigen Gangwerk unterscheidet. Darauf muß man gehen zur Entstehung; die Pflanzen seht ihr entstehen aus einem Reime, das Thier aus einem Ei, also die Pflanze aus einem pflanzlichen, das Thier aus einem thierischen Stoffe, der aber gleichwohl noch kein Thier. Ist man nun einmal so weit, daß man den Menschen die Generation, die Erzeugung der Thiere und Pflanzen veranschaulicht hat, so kann man sie nun auf das Entferntere schließen lassen, ihnen auf den Grund der augenfälligen Thatfache der Erzeugung denkbar und begreiflich machen, daß auch die ersten Pflanzen und Thiere nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern aus natürlichen Stoffen und Ursachen, daß überhaupt alle Weltwesen und Weltkörper nicht aus einem außer- und unweltlichen, sondern aus einem selbstweltlichen, natürlichen Wesen entstanden sind. Sollten sie aber dieses unbegreiflich und unglaublich finden, so muß man ihnen entgegen, daß, wenn der Mensch nicht aus der Erfahrung wüßte, daß die Kinder auf natürlichem Wege entstehen, er diese Entstehung für eben so unglaublich halten und daher nicht daran zweifeln würde, daß der liebe Gott die Kinder mache, die Kinder unmittelbar von Gott abstammen. In der That hat man die Erzeugung, d. h. Entstehung des Menschen aus dem Menschen für etwas eben so Unerklärliches und Unbegreifliches erklärt, als die erste Entstehung des Menschen aus der Natur und daher eben so bei jener zu einem Gott seine Zuflucht genommen, als bei dieser. Allein mag der Zeugungsproceß nun begreiflich oder unbegreiflich sein; er ist nichts desto weniger ein natürlicher Proceß, ja er ist nicht trotz, er ist gerade wegen dieser seiner Unbegreiflichkeit ein natür-

licher Proceß; denn eben das Natürlichste ist dem Menschen, der Alles nur nach sich modelt, der keinen Sinn, keinen Verstand für die Natur hat, das Unbegreiflichste. Ist ja selbst der Mensch dem Menschen, der Freigebige dem Geizhals, der Rücksichtslose dem Klugen, der Geniale dem Philister etwas Unbegreifliches; wie viel mehr die Natur! Jeder begreift nur das ihm Gleiche, das ihm Verwandte. So gut aber der diesem oder jenem Menschen unbegreifliche Mensch doch ein Mensch ist, so gut ist auch die Natur, die wir nicht begreifen, weil sie den beschränkten Begriffen, die wir uns von ihr gemacht haben, widerspricht, noch Natur, nichts Uebernatürliches. Das Uebernatürliche existirt nur in der Phantasie oder ist nur die Natur, welche über die beschränkten Begriffe, die sich der Mensch von ihr gemacht, hinausgeht. — Wie thöricht ist es daher, aus diesen Unbegreiflichkeiten in der Natur theologische Consequenzen ziehen oder dieselben gar durch die Theologie lösen zu wollen! Die Physiker und Physiologen können heute noch eine Menge Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur nicht erklären. Aber folgt daraus, daß diese nicht eben so gut ihre physikalischen und physiologischen Gründe haben, als andere Erscheinungen, die wir erklären können? Ist ein Theil der Natur physisch, der andere hyperphysisch; ist sie nicht eine Einheit, nicht durch und durch, nicht überall Natur?

Nun zu der zweiten Bemerkung. Der Hauptgrund, warum der Mensch die Welt aus Gott, aus einem Geiste ableitet, ist, weil er sich nicht aus der Welt oder Natur seinen Geist erklären kann. Woher ist denn der Geist? rufen die Theisten den Atheisten entgegen: Geist kann ja nur aus Geist kommen. Diese Schwierigkeit der Ableitung des Geistes aus der Natur kommt jedoch nur daher, daß man sich auf der einen Seite von der Natur eine zu despectirliche, auf der andern vom Geiste eine zu hohe, vornehme Vorstellung macht. Wenn man den Geist zu einem Gott macht, so kann er natürlich nur göttlichen Ursprungs sein. Ja, die Behauptung, daß der Geist nicht aus der Natur abgeleitet werden könne, ist schon die indirecte Behauptung, daß der Geist ein nicht

natürliches, ein außer- und überweltliches, göttliches Wesen ist. In der That ist auch der Geist, wie ihn die Theisten fassen, nicht aus der Natur erklärbar; denn dieser Geist ist ein sehr spätes Product, und zwar ein Product der menschlichen Phantasie und Abstraction und daher so wenig ableitbar, wenigstens unmittelbar ableitbar von der Natur, als ein Lieutenant, ein Professor, ein Regierungsrath unmittelbar aus der Natur erklärbar ist, wenn es gleich der Mensch ist. Wenn man aber aus dem Geiste nicht mehr Wesens macht, als sich gehört, wenn man ihn nicht zu einem abstracten, vom Menschen abgesonderten Wesen macht, so wird man seine Entstehung aus der Natur nicht unbegreiflich finden. Der Geist entwickelt sich ja mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menschen überhaupt; er ist gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt; soll etwa das körperliche Organ, der Kopf, d. h. der Schädel und das Hirn aus der Natur, der Geist aber im Kopf, d. h. die Thätigkeit des Hirns aus einem Wesen von einer ganz anderen Gattung, als die Natur ist, aus einem Denk- und Phantasiwesen, aus einem Gott abgeleitet werden? Welche Halbheit, welcher Zwiespalt, welche Verkehrtheit! Woher der Schädel, woher das Hirn, daher ist auch der Geist; woher das Organ, daher auch die Verrichtung desselben; denn wie sollte sich Beides von einander trennen lassen? Wenn also das Hirn, wenn der Schädel aus der Natur, ein Product derselben ist, so ist es auch der Geist. Wir unterscheiden in der Sprache die Kopfthätigkeit als die geistige von den übrigen Verrichtungen als den körperlichen; wir schränken das Wort Körperlichkeit, Sinnlichkeit nur auf besondere Arten der Körperlichkeit und Sinnlichkeit ein, und machen nun, wie ich in meinen Schriften zeigte, die sich davon unterscheidende Thätigkeit zur Thätigkeit einer absolut verschiedenen Gattung, zu einer geistigen, d. h. absolut sinn- und körperlosen; aber auch der Geist, auch die geistige Thätigkeit, — denn was ist der Geist anders, als die von der menschlichen Phantasie und Sprache verselbstständigte, als ein Wesen personificirte geistige Thätigkeit? — auch die

geistige Thätigkeit ist eine körperliche, eine Kopfarbeit; sie unterscheidet sich von den anderen Thätigkeiten nur dadurch, daß sie die Thätigkeit eines andern Organs, die Thätigkeit eben des Kopfes ist. Weil aber die Denkhätigkeit eine Thätigkeit eigenthümlicher Art ist, die eben deswegen mit keiner andern verglichen werden kann, weil in dieser Thätigkeit die sie bedingenden Organe dem Menschen nicht unmittelbar Gegenstand seines Gefühls und Bewußtseins sind, wie z. B. bei dem Essen der Mund und Magen, dessen Leere und Fülle er fühlt, bei dem Sehen das Auge, bei der Handarbeit die Werkzeuge der Hände und Arme, weil die Kopfsthätigkeit die verborgenste, zurückgezogenste, die geräuschloseste, unvernehmlichste Thätigkeit ist, so hat er diese Thätigkeit zu einem absolut körperlichen, unorganischen, abstracten Wesen gemacht, dem er den Namen Geist gegeben. Da aber dieses Wesen nur der Unwissenheit des Menschen von den organischen Bedingungen der Denkhätigkeit und der diese Unwissenheit ausfüllenden Phantasie seine Existenz verdankt, da dieses Wesen also nur eine Personification der menschlichen Unwissenheit und Phantasie ist, so fallen auch in Wirklichkeit alle die Schwierigkeiten weg, die auf die Vorstellung dieses Wesens gebaut sind. Ist der Geist eine Thätigkeit des Menschen, kein Wesen für sich, ist er nicht ohne Organe, nicht abtrennbar vom Leibe, so kann er nur aus dem Wesen der Natur, aber nicht aus Gott abgeleitet werden, denn dieser Gott oder göttliche Geist, aus dem der menschliche abgeleitet werden soll, ist ja selbst nichts Andres, als eben diese vom Leibe und allen leiblichen Organen in Gedanken abgezogene, als ein selbstständiges Wesen gedachte und vorgestellte geistige Thätigkeit.

Der Geist ist allerdings das Höchste im Menschen; er ist der Adel des Menschengeschlechts, sein Unterscheidungsmerkmal vom Thiere; aber das menschlich Erste ist deswegen noch nicht das natürlich oder von Natur Erste. Im Gegentheil das Höchste, Vollendetste ist das Letzte, Späteste. Den Geist zum Anfang, zum Ursprung machen, ist daher eine Umkehrung der Naturordnung. Aber die menschliche Eitelkeit,

Selbstliebe und Unwissenheit lieben es, dem Ersten der Qualität nach auch den zeitlichen Vorrang vor allen anderen Wesen einzuräumen. Der Trieb des Menschen, seinen Geist aus Gott, d. h. wieder aus Geist abzuleiten, dem Geiste eine uranfängliche Existenz, eine Präexistenz, eine Existenz vor der Natur einzuräumen, ist daher eins mit dem Triebe, welcher einst alte adliche Geschlechter, ja welcher die alten Völker überhaupt, die sich anderen Völkern gegenüber stets als Adelsgeschlechter dachten, bewog und noch jetzt viele Völker bewegt, mit ihrer Existenz, mit ihrer Geschichte die Existenz, die Geschichte überhaupt zu beginnen, sich einen unmittelbar göttlichen Ursprung zuzuschreiben. Die Grönländer gaben sogar, als man ihnen durchaus den Glauben auf- und abdringen wollte, daß doch Jemand müsse die Welt gemacht haben, zur Antwort: „nun ja, so muß sie ein Grönländer gemacht haben.“ Dieser Gedanke erscheint uns mit Recht lächerlich. Aber gleichwohl beruht er im Grunde auf demselben Triebe, aus welchem ein geistiges, denkendes Volk, ein Volk, das sich des Geistes als seines Adels bewußt ist, dem Geiste eine vorweltliche göttliche Existenz einräumt, die Welt aus dem Geiste entspringen läßt.

Nun zur dritten Bemerkung. Da die Entstehung einer körperlichen Welt aus einem geistigen Gott oder Wesen eine zu sichtliche Unmöglichkeit, da überdem ein Geist ohne Leib eine augenfällige Abstraction des Menschen ist, so gaben einige gottesgläubige Denker oder Religionsphilosophen der neueren Zeit die alte Lehre der Schöpfung aus Nichts auf, welche die nothwendige Folge von der Vorstellung der Entstehung der Welt aus dem Geiste ist, — denn woher nimmt der Geist die Materie, die körperlichen Stoffe, als aus Nichts? — und machten Gott selbst, eben um die materielle Welt aus ihm erklären zu können, zu einem körperlichen, materiellen Wesen. Kurz sie betrachteten die Gottheit nicht als einen bloßen Geist, oder sie haben nicht den Theil des Menschen, welchen er Geist nennt, allein zu Gott gemacht, sondern auch den andern Theil des Menschen, welcher Leib heißt, haben also

Gott als ein aus Leib und Geist bestehendes Wesen gedacht, wie der wirkliche Mensch ist. Schelling und Franz Baader haben diese Lehre geltend gemacht. Die Urheber dieser Lehre sind aber einige ältere Mystiker, namentlich Jacob Böhme, von Profession ein Schuster, geb. 1575 in der Oberlausitz, gest. 1624. Dieser allerdings höchst merkwürdige Mann unterscheidet in Gott Licht und Finsterniß oder Feuer, Positives und Negatives, Gutes und Böses, Mildes und Strenges, Liebe und Zorn, kurz Geist und Materie, Seele und Leib. Und nun ist es ihm, scheinbar wenigstens, ein Leichtes, aus Gott die Welt abzuleiten, denn alle Kräfte, Qualitäten oder Erscheinungen der Natur, wie Kälte und Hitze, Bitterkeit und Schärfe, Härte und Flüssigkeit nimmt er in Gott auf. Das Merkwürdige an ihm ist, daß er, weil kein Licht ohne Finsterniß, kein Geist ohne Materie oder Natur ist, die Natur Gottes dem Geist Gottes, welcher erst der eigentliche Gott sei, voraussetzt, obwohl er stellenweise in Folge seiner Abhängigkeit vom christlichen Glauben dieser Entstehung widerspricht, wenigstens diese Entstehung oder Entwicklung des Geistes aus der Natur oder Materie als keine zeitliche, als keine wirkliche, wahre also will angesehen wissen. Diese Lehre ist nun darin allerdings vernünftig und stimmt darin mit dem Atheismus oder Naturalismus überein, daß sie von der Natur anhebt und von da an erst zum Menschen übergeht, den Menschen, den Geist sich aus der Natur entwickeln läßt, — ein Gang, der mit dem Gang der Natur, folglich mit der Erfahrung übereinstimmt, denn wir alle sind erst Materialisten, ehe wir Idealisten werden, wir alle huldigen zuerst dem Leibe, den niederen Bedürfnissen und Sinnen, ehe wir zu den geistigen Bedürfnissen und Sinnen uns erheben; das Kind säugt, schläft und stiert in die Welt hinein, ehe es sehen lernt. Aber diese Lehre ist darin unvernünftig, daß sie diesen Entwicklungsproceß, diesen Gang der Natur wieder ins mystische Dunkel der Theologie verhüllt, daß sie mit Gott verknüpft, was dem Begriffe eines Gottes widerspricht, und mit der Natur verknüpft, was der Natur wider-

spricht; denn die Natur ist körperlich, materiell, sinnlich, aber die göttliche Natur, wie sie ein Bestandtheil Gottes ist, solls nicht sein. Die Natur in Gott oder die göttliche Natur enthält zwar Alles, was die ungöttliche, d. h. die materielle, sinnliche Natur enthält, aber die göttliche Natur enthält es auf unsinnliche, immaterielle Weise; denn Gott ist oder soll trotz seiner Materialität ein Geist sein. Es ist daher auch hier wieder zuletzt die alte Unerklärbarkeit, die alte Schwierigkeit vorhanden, wie aus dieser unmateriellen, geistigen Natur die wirkliche, körperliche entspringen soll. Diese Schwierigkeit wird nur gehoben, wenn wir an die Stelle der göttlichen Natur die wirkliche setzen, die Natur, wie sie ist, wenn wir die körperlichen Wesen aus einem wirklich, nicht nur eingebildet körperlichen Wesen entstehen lassen. Aber eben so, wie die göttliche Natur dem Begriff und Wesen der Natur widerspricht, so widerspricht der Jacob Böhme'sche Gott dem Begriff der Gottheit; denn ein Gott, der sich aus Finsterniß zu Licht, aus einem nicht geistigen Wesen zum Geiste entwickelt und emporsteigert, ist kein Gott; ein Gott ist wesentlich ein abstractes, fertiges, vollkommenes Wesen, ein Wesen, von dem aller Grund, alle Nothwendigkeit einer Entwicklung ausgeschlossen ist; denn der Entwicklung ist ja nur ein natürliches Wesen unterworfen. Zwar soll, wie gesagt, diese Entwicklung keine zeitliche sein, aber wer kann von der Entwicklung die Zeit absondern? Kurz diese Lehre ist eine mystische, eine Naturlehre, die aber zugleich Gotteslehre sein soll, eine Lehre daher voll Widerspruch und confuser Unklarheit, ein theistischer Atheismus, eine gottesgläubige Gottesläugnung, ein naturalistischer Supranaturalismus, oder ein supranaturalistischer Naturalismus, eine Lehre, die uns eben deswegen nöthigt, aus dem Reich der Phantasie und Mystik, worin sie haust und wurzelt, ans Licht der Wirklichkeit hervorzutreten, an die Stelle also der unsinnlichen Natur die sinnliche Natur, an die Stelle der göttlichen Geschichte die wirkliche Geschichte, die Weltgeschichte, an die Stelle überhaupt der Theologie die Anthropologie zu setzen. An der Jacob Böhme'schen

Lehre haben wir abermals ein deutliches, überzeugendes Beispiel, wie Gott nur ein vom Menschen und von der Natur abgezogenes Wesen ist; der Unterschied zwischen seiner und der gewöhnlichen theistischen Lehre ist nur, daß sein Gott ein nicht nur von den, sei es nun wirklichen oder eingebildeten Zwecken der Natur, d. h. überhaupt von den Erscheinungen der Natur, welche der Mensch sich aus einem zweckthätigen, geistigen Wesen erklärt, sondern auch von den Stoffen, der Materie dieser Zwecke, die ja alle nur materieller, körperlicher Natur sind, abgezogenes Wesen ist, daß daher Jacob Böhme nicht nur den Geist, sondern auch die Materie vergöttert. Wie nämlich der Satz: Gott ist ein Geist, zu seiner Voraussetzung den Satz hat: der Geist ist Gott oder göttliches Wesen; so hat der Satz: Gott ist nicht nur Geist, sondern auch leibliches Wesen, zu seiner Voraussetzung den Satz: die Materie, das leibliche Wesen ist ein göttliches Wesen, oder vielmehr in diesem letzteren Satze liegt erst der wahre Sinn und Aufschluß des ersten Satzes. Wenn nun aber der Gott, der ein Geist ist, nur ein personificirter Ausdruck von der Göttlichkeit des Geistes ist, der Gott, der Leib, Materie ist, gleichfalls nichts Andres ist, als die personificirte Göttlichkeit, d. i. (philosophisch ausgedrückt) Wesenhaftigkeit und Wahrheit der Natur oder Materie; so erhellt, daß die Lehre, die uns die Göttlichkeit der Materie in Gott vordemonstrirt, eine mystische, eine verkehrte Lehre ist, daß die wahre, vernünftige Lehre, die Lehre, in welcher jene mystische erst ihren Sinn findet, die atheistische Lehre ist, welche Geist und Materie an und für sich selbst betrachtet, ohne Gott. Und wenn Gott ein materielles, leibliches Wesen ist, wie die Jacob Böhmiſten wollen, so ist der wahre Beweis dieser Leiblichkeit nur der, daß Gott auch ein Gegenstand unserer leiblichen Sinne ist. Was ist ein leibliches Wesen, das nicht Gegenstand des Leibes ist? Wir schließen ja nur aus den leiblichen Eindrücken eines Gegenstandes auf seine Leiblichkeit. Das geben nun aber die materialistischen Theisten natürlich nicht zu; so weit lassen sie ihren Gott nicht in die Materie

herabsinken, daß er auch leiblich ergriffen und gesehen würde; das ist ihnen viel zu profan, viel zu ungöttlich. Er würde allerdings auch durch diese Versetzung in die profane materielle Welt seine Existenz einbüßen, denn wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf. Die Grönländer glauben sogar von dem mächtigsten ihrer Götter, dem Tornasuk, daß ihn ein Wind tödten, ja, daß er von der bloßen Berührung eines Hundes sterben würde. Aber eben wegen dieser Scheu vor der Experimentalphysik ist auch die Leiblichkeit des Jacob Böhmschen Gottes nur eine phantastische, eingebildete Leiblichkeit. Kurz diese Lehre ist, wie alle theologischen, eine Verkehrtheit, ein Widerspruch. Sie vergöttert die Natur, die Leiblichkeit, und läßt doch wieder weg, läugnet wieder das ab, was diese Leiblichkeit erst zu einer wahren Leiblichkeit macht. Wollt ihr die Wahrheit der Leiblichkeit anerkennen, nun so öffnet die Sinne, anerkennt die Wahrheit der Sinne. Aber ihr anerkennt nur die Wahrheit der Phantasie, der Einbildung, des mystischen, unsinnlichen Denkens und Vorstellens; ihr müßt daher gestehen, daß ihr in eurem Gotte trotz seiner Materialität und Leiblichkeit nur eure Phantasie und Einbildungskraft vergöttert. Wie das Organ, so der Gegenstand dieses Organs. Verläugne ich die Sinne, so verläugne ich auch das sinnliche Wesen, so habe ich es immer nur mit einem geistigen oder eingebildeten Wesen zu thun.

Achtzehnte Vorlesung.

Den Bemerkungen der letzten Stunden muß ich viertens noch Folgendes hinzufügen. Ich habe gesagt, daß auf dem Standpunkt des Rationalismus wir Gott und Natur haben, zwei Wesen, zwei Ursachen und Wirkungsweisen, eine unmittelbare, welche den wirklichen und natürlichen Wesen, eine mittelbare, welche Gott zugeschrieben wird, gerade wie im Constitutionalismus zwei Mächte herrschen oder um die Herrschaft sich streiten, Volk und Fürst, während im Naturalismus nur die Natur, im ächten Theismus nur Gott herrscht, daß daher der Rationalismus, wie der Constitutionalismus ein System der Halbheit, des Widerspruchs, der Unentschiedenheit, der Charakterlosigkeit ist. Ich muß aber bemerken, daß auch schon in dem absoluten Glauben oder in dem Gott, welcher absoluter Monarch ist, ja gewissermaßen selbst schon im Polytheismus, — man lese nur die römischen und griechischen Historiker und Dichter, welche die göttliche und menschliche Thätigkeit auf eine höchst naive Weise verbinden — dieser Widerspruch hervortritt, daß nämlich trotz der Alleinthatigkeit Gottes doch zugleich den Dingen außer Gott Selbstthätigkeit zugeeignet wird. Und zwar findet sich auch dort schon dieser Widerspruch aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch durch seine auch noch so überschwängliche Gläubigkeit doch nimmermehr seinen natürlichen Verstand und Menschen unterdrücken oder aufgeben kann. Dieser schreibt aber den außergöttlichen Dingen

oder Wesen ursächliche Selbstthätigkeit zu. Namentlich gilt dies nun von dem abendländischen und insbesondere von dem germanischen Menschen, dessen höchste Begriffe Selbstthätigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit sind, Eigenschaften, die er aber sich absprechen müßte, wenn außer Gott nichts selbstthätig wäre. Der Abendländer unterbricht daher durch seinen eingeborenen Hang zu verständiger Selbstthätigkeit die Consequenzen seiner Religion, seines Gottesglaubens, während der Orientale seiner Natur gemäß, den Consequenzen des Glaubens an Gott keine Schranken entgegensetzt, sich daher seiner Freiheit und selbst seines Verstandes beraubt, sich unbedingt dem Fatum des göttlichen Rathschlusses unterwirft, um seinem Gott die Ehre anzuthun, daß er nicht nur die erste Ursache ist, wie die klugen, egoistischen, rationalistischen Abendländer sagen, sondern auch die einzige Ursache, das einzige selbstthätige und wirkende Wesen. Einige Beispiele führte ich schon in der vorletzten Stunde aus dem Muhamedanismus an; freilich giebt es auch muhamedanische, überhaupt orientalische Philosophen und Theologen, welche den Dingen außer Gott Selbstthätigkeit zuschreiben, aber die entgegengesetzte Anschauung ist die herrschende oder doch die charakteristische. Gott, sagt z. B. der rechtgläubige muhamedanische Philosoph Algazel — eine Stelle, die ich der früheren beifüge — „Gott ist die einzige wirkende Ursache in der ganzen Natur; durch diese ist es eben so möglich, daß das Feuer das Berg berührt, ohne daß dieses verbrennt, als daß das Berg verbrennt ohne Berührung des Feuers. Es giebt keinen Naturlauf, kein Naturgesetz; der Unterschied zwischen Wundern und natürlichen Begebenheiten ist nichtig“. Die abendländische Theologie laborirt daher an dem erwähnten Widerspruch auch selbst in den streng- und rechtgläubigsten Köpfen. Freilich liegt dieser Widerspruch im Wesen der Theologie; denn ist ein Gott, so ist eine Welt unnöthig und umgekehrt. Wie sollen also diese sich gegenseitig ausschließenden Wesen in ihren Thätigkeiten sich vertragen und vereinigen können? Die Thätigkeit Gottes hebt die Thätigkeit der Welt und umgekehrt die Thätigkeit der Welt jene

auf. Habe ich das gethan, so hat es nicht Gott gethan, hat es Gott gethan, so habe ich's nicht gethan; Eins schließt das Andere aus. Wie paßt hierher die Vorstellung des Mittels? die Vorstellung, daß Gott vermittelt meiner dies gethan? Mit einem Mittel verträgt sich keine Selbstthätigkeit. Kurz Gott und Welt zugleich sein und wirken lassen wollen, das führt auf die ungereimtesten Widersprüche, auf die lächerlichsten Sophismen und Kniffe, wie dies die Geschichte der Theologie in der Lehre vom sogenannten Concursus Dei, dem Mitwirken Gottes namentlich in den freien Handlungen der Menschen sattem bewiesen hat. Ein Beispiel. „Da der Christ, sagt z. B. der strenggläubige, aber eben deswegen exemplarische Calvin in seiner Institution der christlichen Religion, auf's Gewisseste überzeugt ist, daß Nichts zufällig, sondern Alles nach Gottes Anordnung geschieht, so wird er stets seine Blicke auf Gott, als die vorzüglichste oder erste Ursache der Dinge richten, den untergeordneten Ursachen aber die Stelle einräumen, die ihnen gebührt. Er wird nicht zweifeln, daß eine besondere, sich auf's Einzelnste erstreckende Vorsehung über ihn wacht, die Nichts zulassen wird, außer was zu seinem Wohl und Heil dient. Alles, was daher glücklich und nach Herzenswunsch von Statten geht, das wird er allein auf Gott beziehen, davon wird er allein Gott als die Ursache betrachten, mag er nun durch der Menschen Dienst seine Wohlthätigkeit empfunden oder von unbeseelten Geschöpfen Hülfe empfangen haben. Denn er wird so in seinem Herzen denken: Wahrlich der Herr ist es, welcher ihre Seele mir geneigt machte, damit sie die Instrumente seiner wohlwollenden Gesinnung gegen mich würden. Er wird also Gott, wenn er Gutes empfängt von Menschen, verehren und preisen als den hauptsächlichsten Urheber; aber die Menschen als seine Diener ehren und erkennen, daß er durch Gottes Willen Denen verbunden ist, durch deren Hand er ihm Wohlthaten erweisen wollte“. Wir haben hier das ganze Elend der Theologie, wie es in dieser Materie sich ausspricht, vergegenwärtigt. Wenn Gott die vorzüglichste, oder hauptsächlichste Ursache oder vielmehr

schlechtweg die Ursache des mir von den Menschen erwiesenen Guten ist — denn nur die *Causa præcipua* ist ja die eigentliche Ursache — wie soll ich die Menschen ehren, wie mich denen verbunden fühlen, durch die mir Gott Gutes erwies? Es ist ja nicht ihr Verdienst; Gott hat sie mir geneigt gemacht, nicht ihr eignes Herz, ihr eignes Wesen; Gott hätte mir eben so gut durch andere, selbst mir übelwollende Menschen oder durch andere als menschliche Wesen, ja hätte mir eben so gut durch sich selbst ohne Mittel helfen können. Das Mittel ist ganz gleichgültig, ganz wesenlos, ganz unfähig, Gefinnungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe gegen sich zu erwecken, so wenig als es der Topf ist, vermittelt welches man mir, wenn ich am Verdursten bin, einen Trunk Wasser reicht. Finde Keiner dieses Gleichniß unpaffend! Die Menschen sind ja, wie es in der Bibel heißt, dasselbe im Vergleich zu Gott, was die Töpfe im Vergleich zu dem Töpfer sind. Wir sehen daher an diesem Beispiel, wie die Theologie im Widerspruch mit ihrem Glauben an Gott, als die allmächtige, Alles bewirkende Ursache, capitulirt mit dem natürlichen Gefühl und Sinn des Menschen, welcher die Wesen, von denen er Wohlthaten empfängt, auch als die Ursachen derselben betrachtet, sich daher zu Dank, Liebe und Verehrung gegen sie verbunden fühlt. Wir sehen, wie sich Gott und Natur, Gottesliebe und Menschenliebe widersprechen, wie sich Gottes Wirkung und Natur- oder Menschenwirkung nicht, außer durch Sophistik, vereinigen lassen. Entweder Gott oder Natur! Ein Drittes, Mittleres, ein beide Vereinigendes giebt es nicht. Entweder bekennt Gott und läugnet die Natur, oder, wenn ihr dieses nicht könnt, wenn ihr wenigstens ihr Dasein zugeben müßt, weil eurem Glauben zum Troß eure Sinne euch das Dasein der Natur aufdringen, so sprecht ihr wenigstens alle Ursächlichkeit, alles Wesen ab, sagt, daß sie bloßer Schein, bloße Maske ist; oder bekennt Euch zur Natur und läugnet, daß ein Gott ist, ein Gott hinter ihr sein Wesen treibt, ein Gott durch sie wirkt. Und wenn ihr Gott als die wahre Ursache oder vielmehr schlechtweg als die Ursache des

Guten betrachtet — denn nur die wahre Ursache ist die erste Ursache — so läugnet auch nicht, daß die Ursache des Bösen, das dem Menschen von anderen Menschen oder Wesen geschieht, Gott ist. Aber diese Consequenz läugnet unsequenter Weise der Theismus. Derselbe Calvin, welcher die Menschen, die Gutes thun, nur als Instrumente Gottes betrachtet, erklärt es für eine Unsinnigkeit und Gottlosigkeit, zu folgern, daß, wenn z. B. ein Meuchelmörder einen rechtschaffenen Mann ermordet, derselbe nur ein den Beschluß oder Willen Gottes vollstreckendes Werkzeug sei, daß also alle Verbrechen nur durch Gottes Anordnung und Willen geschehen. Und doch ist dieses eine nothwendige Consequenz. Sind die wirklichen, natürlichen Wesen nur Mittel, nur Instrumente Gottes, so sind sie es, sie mögen Gutes oder Böses thun. Längnet ihr, daß der Mensch aus eigener Kraft, aus eigenem Herzen Gutes thut, so läugnet auch, daß er aus eigenem Herzen Uebles, Böses thut; spricht ihr dem Menschen die Ehre eines Wohltäters ab, so spricht ihm auch die Schande eines Uebel- und Missethätters ab; denn um Böses zu thun, dazu gehört eben so viel, ja oft noch mehr Kraft und Macht, als Gutes zu thun; aber alle Kraft, alle Macht ist ja nach euch Gottes Kraft und Macht. Wie lächerlich und zugleich wie boshaft ist es, dem Menschen einerseits die Ursächlichkeit ab-, andererseits wieder zuzusprechen, das Gute ihm als Gnade zu spenden, das Böse als Schuld ihm anzurechnen! Aber das ist das Wesen der Theologie, personificirt, des Theologen, daß er ein Engel gegen Gott, aber ein Teufel gegen den Menschen ist; daß er das Gute Gott, aber das Böse dem Menschen, der Creatur, der Natur zuschreibt. Allerdings kommt das Gute, was ein Mensch thut, nicht bloß auf seine eigene Rechnung, ist nicht bloß das Werk seines eigenen Willens, sondern auch das Resultat der natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, Verhältnisse und Umstände, unter denen ein Mensch gezeugt und empfangen, erzogen und gebildet wurde. Aber es ist der rohste, tiefste und abergläubischste Egoismus, zu glauben, daß diese Bedingungen, Verhältnisse und Um-

stände und die unter ihrem Einfluß in mir erzeugten Neigungen und Gesinnungen in den Absichten und Rathschlüssen eines Gottes ihren Grund haben. So gut die Zweckmäßigkeit der Natur nur ein menschlicher oder vielmehr theologischer Ausdruck ist von dem innigen und unendlichen Zusammenhang, in dem Alles in der Natur mit einander steht, so gut ist der Wille oder Rathschluß Gottes, durch welchen ein Mensch diese oder jene Neigungen, Triebe, Anlagen, Fähigkeiten hat, nur ein Anthropomorphismus, ein populär menschlicher Ausdruck von dem Zusammenhange, in welchem jeder Mensch geworden ist, was er ist. Dies ist der einzige vernünftige Sinn von der Vorstellung oder Lehre, daß der Mensch nicht durch seinen Willen, sondern durch den Willen, die Gnade Gottes ist, was er ist. Die Gnade Gottes ist der personificirte Zufall, oder die personificirte Nothwendigkeit, der personificirte Zusammenhang, in dem die Menschen werden, leben und weben. Ich bin, was ich bin, nur als ein Sohn des 19. Jahrhunderts, nur ein Theil der Natur, wie sie in diesem Jahrhundert beschaffen ist; denn auch die Natur verändert sich, darum hat jedes Jahrhundert seine eigene Krankheit, und ich bin nicht durch meinen Willen in dieses Jahrhundert versetzt worden. Aber gleichwohl kann ich, so wenig ich mein Wesen von dem Wesen dieses Jahrhunderts absondern, mich als ein außer demselben existirendes, von ihm unabhängiges Wesen denken kann, so wenig meinen Willen von diesem Wesen absondern; ich bin, ich mag wollen oder nicht, ich mag mir dessen bewußt sein oder nicht, mit diesem Loos oder Schicksal, mit dieser Nothwendigkeit, Glied dieser Zeit zu sein, einverstanden; ich bin, was ich von Natur, was ich ohne Willen bin, zugleich mit Willen; ich kann nichts Andres sein wollen, als ich bin, d. h. im Wesentlichen oder dem Wesen nach bin. Meine gleichgültigen, zufälligen Beschaffenheiten kann ich mir anders denken, kann ich ändern wollen, aber nicht mein Wesen; mein Wille ist von meiner Natur, meinem Wesen, aber nicht meine Natur von meinem Willen abhängig; mein Wille richtet sich, auch ohne daß ich es weiß und will, nach mei-

nem Wesen, aber mein Wesen, d. h. die wesentliche Beschaffenheit meiner Individualität richtet sich nicht nach meinem Willen, wenn ich auch noch so sehr mich anstrengte und überbiete. Der Mensch kann allerdings, obwohl sein Wesen sich nicht von seiner Zeit absondern läßt, wünschen: ach! wäre ich doch in Athen zur Zeit eines Phidias und Perikles geboren worden! Aber solche Wünsche sind nur phantastisch, und selbst sie sind bestimmt durch das Wesen der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, bestimmt durch das Wesen, das ich bin und das ich selbst durch diese phantastische Versetzung an fremde Orte und Zeiten nicht ändere. Denn nur in einer Zeit, die Sinn und Verstand für das alte athenische Leben hat, und nur in einem Menschen, dessen eigenes Wesen sich zu jenem Leben und Wesen hingezogen fühlt, kann ein solcher Wunsch entstehen. Und wenn ich mich auch wirklich in Gedanken nach Athen versetze, so falle ich dadurch nicht außer mein Jahrhundert, außer mein Wesen hinaus, was unmöglich; denn ich denke mir ja dieses Athen nur nach meinem Kopfe, nur im Sinne dieses meines Jahrhunderts; es ist nur ein Abbild meines eigenen Wesens, denn jede Zeit denkt sich die Vergangenheit nur nach sich. Kurz der Mensch ist das, was er ist, wesentlich ist, auch mit Willen; er kann sich nicht mit seinem Wesen entzweien; selbst seine in der Phantasie darüber hinausgehenden Wünsche sind durch dasselbe bestimmt, fallen immer, so weit sie sich scheinbar von demselben entfernen, auf dasselbe zurück, wie der in die Höhe geschleuderte Stein auf die Erde. Also: so viel ich auch durch Selbstthätigkeit, durch meine Arbeit, durch Willensanstrengung bin, ich bin, was ich bin, geworden nur im Zusammenhang mit diesen Menschen, diesem Volke, diesem Orte, diesem Jahrhundert, dieser Natur, nur im Zusammenhang mit diesen Umgebungen, Verhältnissen, Umständen, Begebenheiten, welche den Inhalt meiner Biographie bilden. Dies ist der einzige vernünftige Sinn, der dem Glauben, daß der Mensch nicht sich, nicht seinem Verdienst, seiner eigenen Kraft allein, sondern Gott es zu verdanken habe, was er ist und hat, zu Grunde liegt. Aber mit demselben

Rechte als das Gute kommt auch nicht das Böse allein auf meine Rechnung; es ist nicht meine Schuld, wenigstens nicht allein meine, es ist auch die Schuld der Verhältnisse, die Schuld der Menschen, mit denen ich von Anfang an in Berührung stand, die Schuld der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, daß ich diese Fehler, diese Schwächen habe. Wie jedes Jahrhundert seine eigenen Krankheiten, so hat es auch seine eigenen vorherrschenden Laster, d. h. vorherrschenden Neigungen zu Diesem oder Jenem, die an sich nicht schlecht, sondern nur durch ihr Uebergewicht, durch ihre Unterdrückung anderer, gleichberechtigter Neigungen oder Triebe schlecht oder lasterhaft werden. Dadurch wird übrigens keineswegs die Freiheit des Menschen aufgehoben, wenigstens die vernünftige, die in der Natur begründete, die Freiheit, die sich als Selbstthätigkeit, Arbeitsamkeit, Uebung, Bildung, Selbstbeherrschung, Anstrengung, Bemühung äußert und bewährt; denn das Jahrhundert, die Umstände und Verhältnisse, die natürlichen Bedingnisse, unter denen ich geworden, sind keine Götter, keine allmächtigen Wesen. Die Natur überläßt vielmehr den Menschen sich selbst; sie hilft ihm nicht, wenn er sich nicht selbst hilft, sie läßt ihn untergehen, wenn er nicht schwimmen kann, aber ein Gott läßt mich nicht im Wasser untergehen, wenn ich gleich nicht durch eigne Kraft und Kunst mich in ihm erhalten kann. Schon die Alten hatten das Sprüchwort: „wenn's Gott will, kannst du auch auf einer Binse schwimmen“. Selbst das Thier muß sich selbst seine Lebensmittel suchen, muß es sich höchst sauer werden lassen, muß alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte anwenden, bis es seine Nahrung findet; wie muß sich oft die Raupe quälen, bis sie das ihr angemessene Blatt findet, wie der Vogel, bis er ein Insekt oder einen andern Vogel erhascht! Aber ein Gott überhebt die Menschen und selbst die Thiere der Selbstthätigkeit; denn er sorgt für sie; er ist das Thätige; sie sind nur das Leidende, das Empfangende. So brachten die Raben auf Befehl des Herrn dem Elia „Brot und Fleisch des Morgens und des Abends“. Aber „wer bereitet dem Raben die Speise“?

Gott, „der dem Vieh sein Futter giebt, wie es in den Psalmen und im Hiob heißt, den jungen Raben, die ihn anrufen“. Mit der Natur reimt sich daher wohl die vernünftige Freiheit, die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Menschen, der individuellen Wesen überhaupt, aber nicht mit einem allmächtigen, Alles wissentlich und absichtlich vorausbestimmenden Gotte. All die zahllosen herzverderbenden und kopfverwirrenden Widersprüche, Schwierigkeiten und Sophismen, welche in der Theologie die mit ihrem Gotte als dem allein oder hauptsächlich thätigen Wesen nicht zusammenvereinbare Selbstthätigkeit und Selbstwirksamkeit der Geschöpfe, der Creaturen verursacht, verschwinden daher oder werden doch wenigstens auflösbar, wenn man an die Stelle der Gottheit die Natur setzt.

Wie die Theisten das moralische Uebel, das Böse dem Menschen Schuld geben, nur das Gute von Gott ableiten, so haben sie auch das physische Uebel, das Uebel in der Natur, theils direct, theils indirect, theils ausdrücklich, theils stillschweigend der Materie oder der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Natur Schuld gegeben. Wenn dieses Uebel nicht wäre, so wäre auch nicht dieses Gute, sagen sie, wenn der Mensch nicht hungerte, so hätte er auch keinen Genuß vom und keinen Trieb zum Essen, wenn er kein Bein brechen könnte, so hätte er auch keine Knochen, er könnte folglich nicht gehen; wenn er keine Schmerzen empfände bei einer Verwundung, so hätte er keinen Antrieb sich zu schütten; darum seien die oberflächlichen Wunden viel schmerzhafter, als die tiefgehenden. Es ist daher eine Thorheit, sagen sie, wenn die Atheisten die Uebel, Leiden, Schmerzen des Lebens als Beweise gegen einen gütigen, weisen, allmächtigen Schöpfer anführen. Es ist allerdings auch ganz richtig, daß, wenn dieses oder jenes Uebel nicht wäre, auch nicht dieses oder jenes Gut sein könnte; aber diese Nothwendigkeit gilt nur für die Natur, nicht für einen Gott. So gut Gott ein Wesen ist, in dem der Theist sich eine Seligkeit denkt, ohne Unseligkeit, eine Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit, so gut, so nothwendig knüpft sich auch an einen Gott die Vorstellung, daß er Gutes ohne Uebles,

eine Welt ohne alle Leiden und Mängel schaffen könne. Darum glaubt ja der Christ an eine zukünftige Welt, in der das wirklich der Fall ist, in der wirklich das beseitigt ist, was der Atheist als Beweis anführt, daß die Welt keinen göttlichen Ursprung hat. Ja, die alten Christen hatten diese Welt schon im Paradies. Wenn Adam im Stande seiner Unschuld, seiner Vollkommenheit, mit der er aus Gottes Händen kam, geblieben wäre, so würde sein Körper unzerstörbar und unverwundbar, die Natur überhaupt von allen den Uebeln und Mängeln, mit denen sie jetzt behaftet ist, verschont geblieben sein. Alle die Gründe, mit welchen die Theisten die Uebel der Welt, d. h. hier der natürlichen, nicht der bürgerlichen, rechtfertigen, gelten nur, wenn man die Natur als den Grund der Existenz der Dinge annimmt, die Natur als erste Ursache denkt, aber nicht, wenn man einen Gott als Urheber der Welt annimmt. Allen Theodiceen, allen Rechtfertigungen Gottes liegt daher auch in der That, sei es nun bewußt oder unbewußt, die Natur als etwas Selbstständiges zu Grunde; sie beschränken Gottes Thätigkeit, Gottes Allmacht durch das Wesen und die Wirkung der Natur, die Freiheit Gottes, die doch die Welt ganz anders hätte schaffen können, als sie ist, durch die Vorstellung der Nothwendigkeit, die doch nur aus der Natur stammt, nur auf sie paßt. Dies zeigt sich besonders auch in den herrschenden Vorstellungen von der Vorsehung. So erließ z. B. der Erzbischof von Paris 1846 einen Brief, worin er die Gläubigen zu Gebeten auffordert, „auf daß bei der Papstwahl keine fremdartigen Einflüsse Gottes gnädigen Absichten widerstreben möchten“. So erließ vor Kurzem (Januar 1849) der König von Preußen einen Armeebefehl, worin es heißt: „in dem verflossenen Jahr, wo Preußen der Verführung und dem Hochverrath ohne Gottes Hülfe erlegen wäre, hat meine Armee ihren alten Ruhm bewährt und neuen geerntet“. Aber was ist das für ein schwaches Wesen, dessen gnädigen Absichten fremdartige Einflüsse widerstreben und widerstehen können! Was ist das für eine Hülfe Gottes, die ohne Bajonette und Schrapnels keine Kraft und keinen

Erfolg hat? was das für eine Allmacht, die zu ihrer Unterstützung militärische Macht bedarf? was das für ein Gott, der seinen Ruhm mit dem Ruhm der königlich preussischen Armee theilt? Entweder gebt Gott allein die Ehre, wie die alten Theisten und Christen, welche glaubten, daß Gott ohne Bajonette und Schrapnels helfen, daß man durch das bloße Gebet Feinde besiegen könne, daß das Gebet, d. h. die Macht der Religion, oder was eins ist, die Macht Gottes, allmächtig ist; oder gebt allein der Brutalität der materiellen Kräfte und Mittel die Ehre, daß sie geholfen. Wir sehen an diesen Beispielen, die sich übrigens bis ins Unendliche vermehren lassen, denn jedes Intelligenzblatt liefert dergleichen, wie gottlos selbst die namentlich modernen Gottesgläubigen sind, wie sie ihren Gott in der That verläugnen und herabsetzen, während sie ihm mit dem Munde Elogen machen, indem sie der Materie, der Welt, dem Menschen eine von ihm unabhängige, selbstständige Macht und Wirksamkeit zuschreiben, ihrem Gott nur die Rolle eines müßigen Zuschauers oder Inspectors, höchstens nur in der äußersten Noth die eines Beispringers und Aushelfers erweisen. Schon der gewöhnliche Ausdruck: Hülfe Gottes, Beistand Gottes charakterisirt diesen häßlichen Zwiespalt zwischen Gott und Natur; denn wer mir hilft, beisteht, der hebt nicht meine Thätigkeit auf; er unterstützt mich nur; er nimmt nur einen Theil der Arbeit, der Last auf sich. Welch eine unwürdige Vorstellung aber, wenn man einmal einen Gott glaubt, ihm die Allmacht, wenigstens der That nach, abzusprechen, ihm die Macht der Natur und des Menschen beizugesellen und zu dieser seine Zuflucht zu nehmen. Wenn ein Auge über mir wacht, wozu brauche ich denn selbst ein Auge zu haben, selbst mich vorzusehen? Wenn ein Gott für mich sorgt, warum brauche ich für mich zu sorgen? Wenn ein gütiges und zugleich allmächtiges Wesen ist, was soll mir die beschränkte Macht natürlicher Mittel und Kräfte? Uebrigens wollen wir die Abendländer nicht tadeln, daß sie ihren religiösen Glauben nicht bis auf seine praktischen Consequenzen treiben, daß sie vielmehr eigenmächtig die Folgen

ihres Glaubens wegstreichen, ihren Glauben in der Wirklichkeit, in der Praxis verläugnen; denn nur dieser Inconsequenz, diesem practischen Unglauben, diesem instinctartigen Atheismus und Egoismus verdanken wir alle Fortschritte, alle Erfindungen, durch die sich die Christen von den Muhamedanern, die Abendländer überhaupt von den Morgenländern auszeichnen. Wer sich auf die Allmacht Gottes verläßt, wer glaubt, daß Alles, was geschieht und ist, durch Gottes Willen geschieht und ist, der wird nimmermehr auf Mittel sinnen, den Uebeln der Welt abzuhelpen, weder den natürlichen Uebeln, so weit diese aufhebbar sind, denn wider den Tod wird kein Arzneimittel gefunden werden, noch den Uebeln der bürgerlichen Welt. „Jedem, sagt Calvin in der schon mehrmals angeführten Schrift, wird von der Gottheit seine Lage und sein Stand angewiesen. Salomon ermahnt daher mit dem Spruche: „„Loos wird geworfen in den Schoos, aber es fället wie der Herr will,““ die Armen zur Geduld, weil diejenigen, welche mit ihrem Loose nicht zufrieden sind, eine ihnen von Gott aufgelegte Last abzuschütteln suchen. So tadelte auch ein anderer Prophet, der Psalmist die Gottlosen, welche der menschlichen Geschicklichkeit oder dem Glücke es zuschreiben, daß einige zu Ehrenstellen kommen, die andern in Niedrigkeit verbleiben.“ Dies ist eine nothwendige Folge von dem Gottesglauben, von dem Glauben an die Vorsehung, wo dieser Glaube nicht ein bloß theoretischer, thatloser, ungläubiger, sondern ein wahrer, practischer Glaube ist. Einige Kirchenväter hielten es sogar für eine gottlose Kritik der Werke Gottes, sich den Bart abscheeren zu lassen. Ganz richtig! Der Bart verdankt dem Willen und der Absicht Gottes, die sich ja auch auf das Einzelnste erstrecken, seine Existenz; wenn ich mir den Bart abscheeren lasse, so drücke ich damit ein Mißfallen aus; ich tadelte indirect den Urheber des Bartes; ich empöre mich gegen seinen Willen; denn Gott sagt: der Bart sei! indem er ihn wachsen läßt, aber ich sage: er sei nicht! indem ich mir ihn abscheeren lasse. Alles sein lassen, wie es ist, das ist die nothwendige Folge von dem Glauben, daß ein Gott die Welt regiert, Alles durch Gottes Willen

geschieht und ist. Jede eigenmächtige Veränderung der bestehenden Ordnung der Dinge ist eine frevelhafte Revolution. Wie in einem absolut monarchischen Staate die Regierung nichts dem Volke zu thun überläßt, alle politische Thätigkeit sich aneignet, so läßt auch in der Religion Gott nichts dem Menschen übrig, so lange Gott noch ein absolutes, uneingeschränktes Wesen ist. „Darum, sagt Luther in seiner Auslegung des Predigers Salomonis, ist dies die beste und höchste Weisheit, alles Gott heim stellen und befehlen.... Gott lassen walten und regieren und alles, was unrecht geschiehet oder denen Frommen wehe thut, dem befehlen, welcher endlich Alles genau und recht richten wird.... Derohalben willst du gern Freude, Friede und gute Tage haben, so warte bis daß sie dir Gott giebt“. Aber wie gesagt, die Christen haben zu ihrem und unserem Heil in Gemäßheit des Geistes und Charakters des Abendlandes, insbesondere des Germanenthums gegen die Consequenzen ihrer aus dem Morgenlande stammenden religiösen Glaubenslehren und Vorstellungen die menschliche Selbstthätigkeit geltend gemacht, freilich aber auch dadurch ihre Religion, ihre Theologie, die sie gleichwohl bis auf diesen Tag wenigstens noch theoretisch festhielten, zu einem Gewebe der albernsten Widersprüche, Halbheiten und Sophismen, zu einem unausstehlichen, charakterlosen Mischmasch von Glauben und Unglauben, Theismus und Atheismus gemacht.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Kamtschadalen haben, wie uns die theistifchen Reisebeschreiber erzählen und sich ausdrücken, einen höchsten Gott, den sie Kutka nennen, und für den Schöpfer des Himmels und der Erde halten. Von ihm, sagen sie, sei Alles gemacht und entstanden. Sie halten sich aber für viel klüger als Gott und Niemanden für thörichter, unsinniger und dummer als ihren Kutka. Wenn er, sagen sie, klug und vernünftig gewesen wäre, so würde er die Welt viel besser erschaffen, nicht so viele unübersteigliche Berge und Klippen darein gesetzt, nicht so viel reißende Ströme und anhaltende Sturmwinde gemacht haben. Wenn sie daher im Winter an einem hohen Berge auf- und abfahren, so können sie sich nicht enthalten, ganz entseztlich auf den Kutka zu schelten. „Wir entsezen uns billig, bemerkt hiezu ein rationalistischer Schriftsteller, über diese Tollheiten“. Ich entseze mich darüber aber gar nicht; ich verwundere mich vielmehr darüber, daß die Christen so wenig Selbsterkenntniß besitzen und nicht bemerken, daß sie sich nicht dem Wesen nach von den Kamtschadalen unterscheiden. Sie unterscheiden sich nur darin von ihnen, daß sie ihrem Aerger über die Rohheiten und Brutalitäten der Natur nicht in Scheltworten, wie die Kamtschadalen, sondern in Thaten Luft machen. Die Christen ebnen Berge oder führen wenigstens gangbare, bequeme Wege über sie; sie sezen reißenden Strömen Dämme ent-

gegen, oder leiten sie ab; kurz sie verändern die Natur nach ihrem Sinn, zu ihrem Besten, so viel sie nur können. Jede solche That drückt aber eine Kritik der Natur aus; ich trage keinen Berg ab, wenn ich mich nicht vorher über sein Dasein geärgert, nicht vorher ihn verwünscht, verflucht habe; indem ich ihn abtrage, verwandle ich nur diesen Fluch in die That. Gegen anhaltende Sturmwinde, die den Kamtschadalen ein Grund sind, den Urheber derselben zu schelten, haben zwar die Christen noch kein directes Heilmittel erfunden, wie denn überhaupt das Reich der Lüfte am wenigsten erkannt und bewältigt ist; aber die Christen wissen durch andere Mittel, die ihnen die Cultur an die Hand giebt, sich gegen die Unbilden des Klima's zu schützen. In der Bibel heißt es zwar: „Bleib' im Lande und nähre dich redlich“; aber gleichwohl reisen die Christen, natürlich, wenn „die Vorsehung“ ihnen die Mittel dazu gegeben, in Bäder, in Länder überhaupt, wo sie ein besseres, ihnen zuträgliches Klima finden. Wenn ich aber einen Ort verlasse, so verfluche, verwünsche ich ihn thatsächlich; ich denke oder sage vielleicht selbst: hier ist ein ganz verfluchtes Klima; hier kann ich es nicht länger aushalten; hier gehe ich zu Grunde; also fort! Wenn nun aber der Christ sein Vaterland verläßt, sei es nun zeitlich oder für immer, so verläugnet er practisch seinen Glauben an die göttliche Vorsehung; denn sie ist es ja, die ihn an diesen Ort hat gesetzt, weil sie denselben trotz oder vielmehr vielleicht gerade wegen seines unangenehmen und körperlich ungesunden Klima's für den ihm passendsten erkannt und also vorausbestimmt hat. Die Vorsehung erstreckt sich ja über das Besondere und Einzelne; ja, eine Vorsehung, wie sie rationalistische Theisten sich denken, die sich nur auf die Gattung, das Allgemeine, die allgemeinen Naturgesetze erstreckt, ist keine Vorsehung, außer nur dem Namen nach. Wenn ich daher diesen Ort verlasse, an den mich die Vorsehung hingesezt, wenn ich diesen Berg abtrage, den sie offenbar absichtlich gerade so hoch und gerade an diesen Platz hingestellt hat, wenn ich einen Damm diesem reißenden Strom setze, der doch offenbar seine Gewalt nur durch

Gottes Willen und Macht hat, so negire, so verläugne ich durch meine practische Thätigkeit meine religiöse Theorie und Glaubensvorstellung, daß Alles, was Gott thut, wohlgethan, Alles, was Gott macht, weise, untadelhaft, unverbesserlich ist, denn Gott hat ja nicht Alles über Bausch und Bogen, so nur im Allgemeinen gemacht, sondern alles Einzelne. Wie kann ich also eine gewaltsame Veränderung machen, wie die göttlichen Absichten meinen menschlichen Absichten unterwerfen, wie der Macht Gottes, die sich in der Macht dieses reißenden Stromes, in der Größe dieses Berges offenbart, die menschliche Macht entgegensetzen? Ich kann es nicht, wenn ich meinen Glauben durch die That bestätigen will. Als die Knider, erzählt Herodot, eine kleine Strecke Landes durchgraben wollten, um aus ihrem Lande eine vollkommene Insel zu machen, wehrte es ihnen die Pythia mit diesen Versen:

„Befestigt nicht den Isthmus und durchgrabt ihn nicht,
Die Insel hätte Zeus gemacht, wenn er's gewollt.“

Und als Rom der Vorschlag gemacht wurde, die Zuflüsse der Tiber abzugraben, um ihre Ueberschwemmungen zu verhindern, da sträubten sich, wie Tacitus in seinen Annalen erzählt, die Reatiner dagegen mit den Worten, die Natur, was hier offenbar so viel ist als Gott, habe aufs Beste für die menschlichen Interessen gesorgt, indem sie den Flüssen ihre Mündungen, ihren Lauf, ihren Ursprung wie ihr Ende gegeben habe. Alle Culturmittel, alle Erfindungen, welche der Mensch gemacht, um sich gegen die Brutalitäten der Natur zu schützen, wie z. B. die Blitzableiter, hat daher der consequente, religiöse Glaube als Eingriffe in das göttliche Regiment verdammt, selbst noch, — wer sollte es denken? — in unserer Zeit. Als der Schwefeläther als ein schmerzstillendes Mittel entdeckt und angewandt ward, so protestirten, wie mir von einem vollkommen glaubwürdigen Mann erzählt wurde, die Theologen einer protestantischen Universität, der Universität Erlangen dagegen, namentlich gegen die Anwendung desselben bei schweren Entbindungen,

weil es in der Bibel heiße: „mit Schmerzen sollst du gebären“, weil also das Gebären mit Schmerzen eine ausdrückliche Verordnung, ein Willensbeschlul Gottes sei. So dumm und so teuflisch zugleich macht der theologische Glaube den Menschen! Doch wieder zurück von den protestantischen Theologen und Universitäten zu den Kamtschadalen, die weit mehr Verstand haben; denn sie haben ganz recht, wenn sie den Urheber der steilen, der menschlichen Cultur unzugänglichen Berge, der reißenden, die Saaten und Fluren zerstörenden Ströme, der anhaltenden Sturmwinde für ein verstandloses und unsinniges Wesen halten; denn die Natur ist blind und verstandlos; sie ist, was sie ist und thut, was sie thut, nicht absichtlich, nicht mit Wissen und Willen, sondern nothwendig, oder, wenn wir den Menschen, wie sich gehört, zur Natur rechnen, er ist ja auch ein Naturwesen, ein Naturgeschpf, sie hat ihren Verstand nur im Verstande des Menschen. Nur der Mensch ist es ja, der durch seine Anordnungen und Bildungen den Stempel des Bewußtseins und Verstandes der Natur ausdrückt, nur er ist es, der nach und nach im Laufe der Zeiten die Erde zu einem vernünftigen, dem Menschen entsprechenden Wohnorte umgeschaffen und einst zu einem noch menschlicheren, noch vernünftigeren Wohnort, als sie jetzt ist, umschaffen wird. Selbst das Klima verändert ja die menschliche Cultur. Was ist jetzt Deutschland und was war es einst, selbst noch zur Zeit Cäsar's! Wie vertragen sich aber solche gewaltsame Umgestaltungen, die der Mensch gemacht, mit dem Glauben an eine berntrliche, göttliche Vorsehung, die Alles gemacht und von der es heißt: „Gott sahe an Alles, was er gemacht und siehe da, es war sehr gut.“

Fnfstens muß ich noch eine Behauptung mit einigen Worten erläutern. Ich habe gesagt, man habe die Vorsehung hauptsächlich auch aus solchen Erscheinungen der Natur zu beweisen gesucht, welche der Folge eines bestehenden oder naturnothwendigen Uebels abhelfen oder vorbeugen. Man hat daher besonders auch in den Waffen der Thiere, womit sie sich gegen ihre Feinde wehren, und in den Schutzmitteln der

Organe des menschlichen und thierischen Körpers diese Beweise einer besonderen Vorsehung erblickt. So ist „das Auge durch die Augenwimper vor dem Einfliegen störender Stoffe, durch die Augenbrauen gegen den von der Stirne rinnenden Schweiß, durch die Augenknochen gegen Verletzung geschützt und durch das Augenlid kann es ganz gedeckt werden“. Aber warum ist denn nicht das Auge gegen die verderblichen Folgen eines Faustschlags, eines Steinwurfs oder andere das Auge oder die Sehkraft wenigstens zerstörende Einwirkungen geschützt? Darum, weil das Wesen, welches das Auge bildet, kein allmächtiges und allwissendes Wesen ist, kein Gott. Hätten ein Alles sehendes Auge und eine Alles vermögende Hand das Auge gemacht, so wäre auch das Auge gegen alle möglichen Gefahren geschützt. Aber das Wesen, welches das Auge gebildet, hat bei dessen Bildung nicht an den Steinwurf, nicht an den Faustschlag und unzählige andere zerstörende Wirkungen gedacht, weil die Natur überhaupt nicht denkt, folglich auch nicht die Gefahren voraus weiß, die ein Organ oder Wesen treffen können, wie ein Gott. Jedes Wesen, jedes Organ ist nur gegen bestimmte Gefahren, bestimmte Einwirkungen geschützt, und dieser Schutz ist eins mit der Bestimmtheit dieses Wesens, dieses Organs, eins mit seiner Existenz, so daß es ohne diesen Schutz gar nicht existiren könnte. Was einmal existiren soll, muß auch die Mittel der Existenz haben, was einmal leben soll und leben will, muß auch im Stande sein, sein Leben zu behaupten, zu vertheidigen also gegen feindliche Angriffe. Das Leben ist ein Kampf, ein Krieg; unmittelbar mit dem Leben ist daher zugleich die Waffe als Lebenserhaltungsmittel gegeben. Es ist daher thöricht, wenn man die Waffen, die Schutzmittel für sich besonders hervorhebt und zu Beweisen einer Vorsehung macht. Ist das Leben nothwendig, so ist auch das Lebenserhaltungsmittel nothwendig. Ist der Krieg da, so ist auch die Waffe da, kein Krieg ohne Waffe. Will man sich also über die Schutzmittel eines Organs, eines Thieres verwundern, so muß man sich über das Dasein dieses Organs, dieses Thieres ver-

wundern. Aber alle diese Schutzmittel sind beschränkter Natur und eins mit der Beschaffenheit eines Organs, eines Wesens; aber eben wegen dieser ihrer Einheit mit der Natur eines Wesens, eines Organs sind sie keine Beweise von einem absichtlich und willkürlich schaffenden Wesen, und eben wegen dieser ihrer Beschränktheit keine Beweise eines allmächtigen und allwissenden Gottes, denn ein Gott schützt ein Wesen, ein Organ gegen alle nur immer mögliche Gefahren. Jedes Wesen ist geworden unter Bedingungen, die eben nicht mehr enthielten, als gerade zur Erzeugung dieses Wesens hinreichte, jedes Wesen sucht sich nach Kräften zu behaupten, sucht sich so viel als möglich, so viel, als es seine beschränkte Natur erlaubt, zu erhalten; jedes Wesen hat einen Selbsterhaltungstrieb. Aus diesem Selbsterhaltungstrieb, der aber eins mit der individuellen Natur eines Organs, eines Wesens, aber nicht aus einem allmächtigen und allwissenden Wesen stammen die Waffen, die Schutzmittel der Thiere und Organe.

Endlich muß ich noch eines Einwandes erwähnen, den die Theisten gegen die früheren Atheisten oder Naturalisten vorbrachten, welche die Menschen und Thiere aus der Natur ohne Gott entstehen ließen, übrigens auf eine Art, die freilich keine genügende war. Wenn die Natur einst durch ursprüngliche Erzeugung ohne schon vorhandene Thiere und Menschen Thiere und Menschen hervorbrachte, warum geschieht es denn jetzt nicht mehr? Ich erwidere: weil Alles in der Natur seine Zeit hat, weil die Natur nur etwas kann, wenn die dazu nöthigen Bedingungen gegeben sind; wenn also jetzt nicht mehr geschieht, was einst, so müssen damals Bedingungen vorhanden gewesen sein, die jetzt fehlen. Aber es kann einst eine Zeit kommen, wo die Natur dasselbe thut, wo die alten Thiergeschlechter und Menschen vergehen, und neue Menschen, neue Geschlechter erstehen. Die Frage, warum es jetzt nicht mehr geschieht, kommt mir gerade so vor, als wollte man fragen, warum trägt denn der Baum nur Früchte im Herbst, nur Blüthen im Frühling, könnte er denn nicht in Einem fort ohne Unterbrechung blühen und

Früchte tragen? oder warum kommt denn dieses Thier nur gerade zu dieser Zeit in die Brunst? könnte es nicht immerfort brünstig und trüchtig sein? Nur die Individualität, nur die Einmalheit, *sit venia verbo!* ist das Salz der Erde, das Salz der Natur; nur die Individualität, ist das Zeugungs- und Schöpfungsprincip; nur ganz individuelle Bedingungen und Verhältnisse der Erde, Erdrevolutionen, die und wie sie seitdem nicht mehr stattgefunden, waren es, welche die organischen Wesen, wenigstens die und wie sie seit der letzten großen geologischen Epoche auf der Erde sind, hervorbrachten. Auch der Mensch oder menschliche Geist bringt nicht immer, zu jeder Zeit originale Werke hervor; nein! es ist immer nur eine Epoche im Leben des Menschen, die glücklichste, die günstigste, es sind Lebensereignisse, Lebensmomente, Lebensbedingungen, die sich später nie mehr wieder finden, die sich nicht wiederholen, wenigstens nicht in ihrer ursprünglichen Frische, nur solche Momente sind es, wo er originale Werke producirt; in den meisten andern repetirt er sich nur, vervielfältigt er nur auf dem Wege der gemeinen, gewöhnlichen Fortpflanzung seine Original-Schöpfungen.

Mit dieser Anmerkung schließe ich das Kapitel von der Natur. Ich habe damit den ersten Theil meiner Aufgabe erfüllt. Diese war, zu beweisen, daß der Mensch seinen Ursprung nicht vom Himmel, sondern von der Erde, nicht von Gott, sondern von der Natur ableiten, daß der Mensch sein Leben und Denken mit der Natur beginnen müsse, daß die Natur keine Wirkung eines von ihr unterschiedenen Wesens, sondern, wie die Philosophen sagen, Ursache ihrer selbst, daß sie kein Geschöpf, kein gemachtes oder gar aus Nichts geschaffnes, sondern ein selbstständiges, nur aus sich zu begreifendes, nur von sich abzuleitendes Wesen sei, daß die Entstehung der organischen Wesen, die Entstehung der Erde, die Entstehung der Sonne selbst, wenn wir sie entstanden denken, immer nur ein natürlicher Proceß gewesen sei, daß wir, um die Entstehung

derselben uns zu veranschaulichen und begreiflich zu machen, nicht vom Menschen, vom Künstler, vom Handwerker, vom Denker, der die Welt aus seinen Gedanken aufbaut, sondern von der Natur ausgehen müssen, wie die alten Völker, welche ihrem richtigen Naturinstinct zufolge in ihrer religiösen und philosophischen Weltentstehungslehre wenigstens einen Naturproceß, den Zeugungsproceß zum Urbild und Schöpfungsprincip der Welt machten, daß, wie die Pflanzen vom Reime, das Thier vom Thiere, der Mensch vom Menschen, so Alles in der Natur von einem ihm gleichen, stoff- oder wesensverwandten, natürlichen Wesen entsprungen sei, kurz, daß die Natur nicht aus einem Geiste abgeleitet, nicht aus einem Gotte erklärt werden könne, weil alle Eigenschaften Gottes, so weit diese keine offenbar menschlichen sind, selbst nur von der Natur abgezogen und abgeleitet sind. Aber so einleuchtend es an und für sich ist, daß das sinnliche, körperliche Wesen der Natur nicht von einem geistigen, d. i. abstracten Wesen abgeleitet werden kann, so ist doch Etwas in uns, was uns diese Ableitung glaublich macht, ja natürlich, selbst nothwendig erscheinen läßt, Etwas, was sich dagegen sträubt, das natürliche, sinnliche, körperliche Wesen als erstes, uranfängliches, unübersteigliches Wesen zu denken, Etwas, woraus auch der Glaube, die Vorstellung entsprungen, daß die Welt, die Natur ein Product des Geistes, daß sie sogar aus Nichts entstanden sei. Ich habe aber diesen Einwand schon beseitigt und erklärt, indem ich zeigte, daß der Mensch von dem Sinnlichen das Allgemeine abzieht und dieses nun dem Sinnlichen als Grund voraussetzt. Es ist daher das Abstractionsvermögen des Menschen, und die mit demselben verbundene Einbildungskraft (denn nur durch die Einbildungskraft verselbstständigt der Mensch die abstracten, allgemeinen Begriffe, denkt sie als Wesen, als Ideen), welche ihn bestimmen, über das Sinnliche hinauszugehen, und die körperliche, sinnliche Welt von einem unsinnlichen, abstracten Wesen abzuleiten. Aber es ist thöricht, diese subjective, menschliche Nothwendigkeit zu einer objectiven zu machen, deswegen, weil der Mensch, wenn er sich einmal

vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, d. h. zum Gedachten, Abstracten, Allgemeinen erhoben hat, vom Allgemeinen, Abstracten zum Concreten herabsteigt, dieses aus jenem ableitet, nun auch wirklich, d. h. in natura dieses aus jenem entstehen zu lassen. Daß dieses verkehrt ist, erhellt eben daraus, daß man, um das Körperliche, Materielle aus dem Geiste entspringen lassen zu können, zu der hohlen, phantastischen Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts seine Zuflucht nehmen muß. Wenn ich aber sage: die Welt ist aus Nichts geschaffen, so sage ich damit gar Nichts; es ist dieses Nichts eine bloße Ausrede, wodurch ich der Frage: Woher hat denn der Geist die nicht geistigen, die materiellen, körperlichen Stoffe der Welt genommen? ausweiche. Es ist dieses Nichts, ob es gleich einst ein eben so heiliger Glaubensartikel war, als die Existenz Gottes, weiter nichts als einer von den unzähligen theologischen oder pfäffischen Kniffen und Piffen, welche Jahrhunderte lang die Menschheit bethört haben. Und diesem Nichts weicht man aus, wenn man an die Stelle desselben Gott setzt, wie Jacob Böhm und Hegel, und statt: Gott schuf die Welt aus Nichts, sagt: er schuf sie aus sich, als der geistigen Materie. Damit komme ich vielmehr, wie ich auch schon früher zeigte, um keinen Schritt weiter, denn wie kommt aus der geistigen Materie, wie aus Gott überhaupt die wirkliche Materie? Mag man daher noch so viele theologische und speculative Kniffe und Piffe ersinnen, um die Welt von einem Gotte ableiten zu können, es bleibt dabei: das, was die Welt zur Welt, das Sinnliche zum Sinnlichen, die Materie zur Materie macht, ist Etwas, was theologisch und philosophisch nicht weiter deducirt und vermittelt werden kann, etwas Unab-leitbares, schlechthin Seiendes, nur durch sich selbst zu Fassendes, nur von und durch sich selbst Verständliches. Ich habe hiermit den ersten Theil meiner Aufgabe vollendet.

Ich gehe nun zu dem zweiten und letzten Theil meiner Aufgabe, welche ist, zu beweisen, daß der von der Natur unterschiedene Gott nichts

Andres ist, als das eigene Wesen des Menschen, gleichwie ich im ersten Theil zu zeigen hatte, daß der vom Menschen unterschiedene Gott nichts Andres, als die Natur oder das Wesen der Natur. Oder, im ersten Theil hatte ich zu beweisen, daß das Wesen der Naturreligion die Natur, daß sich in der Natur und Naturreligion nichts Andres offenbart und darstellt, als die Natur; jetzt habe ich zu beweisen, daß sich in der Geistesreligion nichts Andres ausspricht und offenbart, als das Wesen des menschlichen Geistes. Ich habe schon in den ersten Stunden erklärt, daß ich in diesen Vorlesungen von den untergeordneten Unterschieden der Religion absehe, daß ich die Religion nur auf zwei große Unterschiede oder Gegensätze reducire, auf Naturreligion und Menschen- oder Geistesreligion, auf Heidenthum und Christenthum. Ich komme daher jetzt vom Wesen der Naturreligion oder des Heidenthums zum Wesen des Christenthums. Ehe ich aber an dieses selbst komme, müssen die Uebergangsstufen, die Gründe, welche den Menschen von der Natur abziehen, den Menschen auf sich zurückführen, den Menschen bestimmen sein Heil nicht außer sich, sondern in sich zu suchen, wenigstens in Kurzem angegeben, dabei aber Momente entwickelt werden, welche eben so die Geistes- als Naturreligion, also überhaupt die Religion angehen, und von der größten Wichtigkeit sind, um das Wesen der Religion zu begreifen, aber dem successiven Gang gemäß, dem der Mensch im Sprechen und Denken unterworfen ist, erst jetzt wenigstens vollständig zur Sprache kommen können. Der Uebergang von der Naturreligion zum eigentlichen Theismus oder Monotheismus erstreckt sich im „Wesen der Religion“ von §. 26—41.

Die Natur ist der erste Gegenstand der Religion, aber die Natur ist da, wo sie religiös verehrt wird, dem Menschen nicht Gegenstand als Natur, wie sie es uns ist, sondern als ein menschenähnliches oder vielmehr menschliches Wesen. Der Mensch betet die Sonne auf dem Standpunkt der Naturreligion an, weil er sieht, wie Alles von ihr abhängt, wie kein Gewächs, kein Thier, kein Mensch ohne sie bestehen kann, aber

er würde sie doch gleichwohl nicht religiös verehren, nicht anbeten, wenn er nicht die Sonne sich vorstellte als ein Wesen, das sich von freien Stücken, wie der Mensch, am Himmel bewegt, wenn er nicht die Wirkungen der Sonne sich vorstellte als freiwillige Gaben, die aus reiner Güte sie der Erde spendet. Würde der Mensch die Natur ansehen als das, was sie ist, mit den Augen, womit wir sie ansehen, so würde aller Beweggrund zu religiöser Verehrung hinwegfallen. Das Gefühl, das den Menschen zur Verehrung eines Gegenstandes treibt, setzt ja voraus, daß der Gegenstand für diese Verehrung nicht unempfindlich, daß er also Gefühl, daß er ein Herz und zwar ein menschliches, für die menschlichen Angelegenheiten empfindliches Herz hat. So flehten die Griechen im Perserkrieg mit Opfern die Winde an, aber nur, weil sie dieselben für ihre Mitkämpfer, ihre Bundesgenossen gegen die Perser ansahen. Die Athener verehrten besonders den Boreas, den Nordwind und baten ihn um seinen Beistand, aber sie betrachteten ihn auch, wie Herodot erzählt, als ein ihnen befreundetes, ja verwandtes Wesen, denn er hatte die Tochter ihres Königs Crechtheus zur Frau. Was ist denn nun aber das, was einen Naturgegenstand in ein menschliches Wesen umschafft? Die Phantasie, die Einbildungskraft. Sie ist es, die ein Wesen uns anders darstellt, als es in Wirklichkeit ist; sie ist es, welche die Natur dem Menschen in jenem, den Verstand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Lichte erscheinen läßt, für welches die menschliche Sprache den Ausdruck: Göttlichkeit, Gottheit, Gott erfunden hat; sie also ist es, welche die Götter der Menschen erschafft. Ich habe schon gesagt, daß das Wort Gott, Gottheit ursprünglich nur ein Allgemeinname, aber kein Eigename ist, daß das Wort Gott ursprünglich kein Subject, sondern nur ein Prädicat, d. h. kein Wesen, sondern eine Eigenschaft ausdrückt, die auf jeden Gegenstand paßt oder angewendet wird, welcher eben dem Menschen im Lichte der Phantasie als ein göttliches Wesen erscheint, welcher auf den Menschen, so zu sagen, einen göttlichen Eindruck

macht. Jeder Gegenstand kann daher ein Gott oder, was eins ist, ein Gegenstand religiöser Verehrung werden. Ich sage: es ist eins: ein Gott oder ein Gegenstand der religiösen Verehrung; denn es giebt kein anderes Merkmal der Gottheit, als die religiöse Verehrung: ein Gott ist, was religiös verehrt wird. Aber religiös verehrt wird eben nur ein Gegenstand, wenn und wiefern er ein Wesen, ein Gegenstand der Phantasie oder Einbildungskraft ist.

Zwanzigste Vorlesung.

Jeder Gegenstand kann nicht nur, sondern wird auch wirklich vom Menschen als Gott, oder was eins ist, religiös verehrt. Dieser Standpunkt ist der sogenannte Fetischismus, wo der Mensch ohne alle Kritik und Unterscheidung alle möglichen Gegenstände und Dinge, seien sie nun künstliche oder natürliche, Producte der Natur oder des Menschen, zu seinen Göttern macht. So wählen sich z. B. die Neger in Sierra-Leona Hörner, Krebscheeren, Nägel, Kieselsteine, Schneckenhäuser, Vogelföpfe, Wurzeln zu ihren Göttern, tragen sie in einem Beutel am Halse mit Glasperlen und anderen Zierrathen geschmückt. (Bastholm a. a. D.) „Die Otahaiter beteten die Flaggen und Wimpel der europäischen Schiffe an, die Madagassen hielten mathematische Instrumente für Götter, die Ostjaken bezugten einer Nürnberger Uhr, welche die Gestalt eines Bären hatte, religiöse Verehrung.“ (Meiners a. a. D.) Was ist aber der Grund, daß Menschen Schneckenhäuser, Krebscheeren, Flaggen und Wimpel zu ihren Göttern machen? Die Phantasie, die Einbildungskraft, die um so mächtiger, je größer die Unwissenheit des Menschen ist. Die Wilden wissen nicht, was eine Uhr, eine Flagge, ein mathematisches Instrument ist; sie bilden sich daher ein, sie seien etwas Andres, als sie in Wirklichkeit sind; sie machen daraus ein phantastisches Wesen, einen Fetisch, einen Gott. Die theoretische Ursache oder Quelle der Religion und ihres Gegenstandes, Gottes

ist daher die Phantasie, die Einbildungskraft. Die Christen bezeichnen das theoretische Religionsvermögen mit dem Worte: G l a u b e n. Religiös und gläubig ist ihnen eins, eben so Unglaube und Gottesläugnung oder Irreligion. Wenn wir aber näher untersuchen, was dieses Wort bedeutet, so ist es nichts Andres, als die Einbildungskraft. Der Glaube, sagt Luther, die größte Auctorität in dieser Materie, der größte Glaubensheld der Deutschen, der deutsche Apostel Paulus, wie man ihn genannt hat, „der Glaube, sagt er z. B. in seiner Auslegung des Ersten Buchs Moses, ist in der Wahrheit a l l m ä c h t i g dem Gläubigen alle Dinge möglich sein. Denn der Glaube machet aus dem, das nichts ist, daß es sei, und aus den Dingen, so unmöglich sind, machet er alles möglich.“ Aber diese Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie, der Einbildungskraft. Die Symbole des christlichen Glaubens sind, wenigstens nach lutherischem Glauben, die Taufe und das Abendmahl. Der Stoff, die Materie der Taufe ist das Wasser, die Materie des Abendmahls Wein und Brot, aber dem Glauben ist das natürliche Wasser der Taufe ein geistliches Wasser, wie Luther sagt, ist das Brot das Fleisch, der Wein das Blut des Herrn, d. h. die Einbildungskraft ist es, die Wein in Blut, Brot in Fleisch verwandelt. Der Glaube glaubt an Wunder, ja Glaube und Wunderglaube ist eins; der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Natur; der Glaube ist frei, unumschränkt; er glaubt alles Mögliche. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?“ Aber diese an keine Gesetze der Natur gebundene Kraft des Glaubens oder Gottes ist eben die Kraft der Einbildung, der nichts unmöglich ist. Der Glaube sieht auf das Unsichtbare; „der Glaube ist nicht derer Dinge, die man siehet, heißt es in der Bibel, sondern derer, die m a n n i c h t s i e h e t.“ Aber auch die Einbildungskraft ist nicht derer Dinge, die man siehet, sondern derer, die man nicht siehet. Die Einbildungskraft hat es nur mit Dingen und Wesen zu thun, die nicht mehr oder noch nicht, oder wenigstens nicht gegenwärtig sind. „Der Glaube, sagt Luther in der angeführten Auslegung, hängt sich

stracks an das Ding, das noch lauter Nichts ist, und wartet darauf, bis daß daraus Alles werde.“ „Der Glaube hat es eigentlich nur, sagt er an einer andern, schon in meinem Luther angeführten Stelle, mit der Zukunft zu thun, nicht mit dem Gegenwärtigen.“ Darum verzagt der Gläubige nicht, wenn es ihm gegenwärtig schlecht geht; er hofft auf eine bessere Zukunft. Aber der hauptsächliche Gegenstand der Einbildungskraft ist eben die Zukunft. Die Vergangenheit, obwohl auch ein Gegenstand der Phantasie, beschäftigt uns, interessirt uns nicht so sehr, wie die Zukunft; denn sie liegt hinter uns; sie ist unabänderlich; sie ist vorbei. Was sollen wir also uns viel um sie kümmern? Aber anders ist es mit der Zukunft, die uns ja erst bevorsteht. Und allerdings hat Luther in dieser Hinsicht vollkommen recht, wenn er den Unglauben an der Zukunft tadelt, wenn er es tadelt, daß der Mensch verzweifelt, wenn er in dem gegenwärtigen Augenblick keinen Ausweg sieht; denn der heutige Tag ist nicht der jüngste Tag; die Gegenwart nicht das Ende der Geschichte. Es kann Alles noch ganz anders werden, als es jetzt ist, so traurig auch der Blick in die Gegenwart. Namentlich gilt dies in socialen und politischen Dingen, in Dingen, die die Menschheit im Ganzen betreffen; denn den Einzelnen befallen allerdings Unglücksfälle, wo die Hoffnung auf Besserung oder nur Aenderung verschwindet, wo „Verzweiflung Pflicht ist“.

Gott, sagen die Christen, ist kein Gegenstand der Sinnlichkeit; er kann nicht gesehen, nicht gefühlt werden; aber er ist auch, sagen wenigstens die strenggläubigen Christen, kein Gegenstand der Vernunft; denn sie stützt sich nur auf die Sinne; Gott kann nicht bewiesen; er kann nur geglaubt werden, oder Gott existirt nicht in den Sinnen, nicht in der Vernunft; er existirt nur im Glauben, d. h. er existirt nur in der Einbildung. Luther sagt in seiner Kirchenpostille: „Ich habe oft gesagt, daß sich Gott eben also gegen den Menschen erzeiget, wie derselbige gekannt ist, und wie du denkest und glaubest, so hast du ihn. Wer ihn gnädig oder zornig, süße oder sauer mahlet in seinem Herzen,

der hat ihn also. Denkest du er zürne mit dir und wolle dein nicht, so widersähret dir also. Kannst du aber sagen: Ich weiß, daß er will mein gnädiger Vater sein u. s. w., so hast du es auch also.“ „Wie wir ihn fühlen, sagt er in seinen Predigten über das erste Buch Mose, so ist er uns. Denkest du, er sey zornig und ungnädig, so ist er ungnädig.“ „Wenn du ihn, sagt er in seiner Auslegung der andern Epistel St. Petri, für einen Gott hältst, so thut er auch bei dir für einen Gott.“ Das heißt: Gott ist so, wie ich ihn glaube, wie ich ihn mir einbilde; oder: die Beschaffenheit Gottes hängt von der Beschaffenheit meiner Einbildungskraft ab. Was aber von der Eigenschaft, gilt auch von dem Dasein Gottes. Glaube ich, daß ein Gott ist, so ist ein Gott, sel. für mich; glaube ich nicht, daß er ist, so ist auch keiner, sel. für mich. Kurz ein Gott ist ein eingebildetes Wesen, ein Wesen der Phantasie; und weil die Phantasie die wesentliche Form oder das Organ der Poesie ist, so kann man auch sagen: die Religion ist Poesie, ein Gott ist ein poetisches Wesen.

Wenn man die Religion als Poesie auffaßt und bezeichnet, so liegt die Folgerung nahe, daß, wer die Religion aufhebt, d. h. in ihre Grundbestandtheile auflöst, auch die Poesie, die Kunst überhaupt aufhebt. In der That hat man diese Folgerung aus meinen Aufklärungen über das Wesen der Religion gezogen, und daher die Hände über den Kopf zusammengeschlagen vor Entsetzen über die gräßliche Verödung, die in das Menschenleben durch diese Lehre gebracht würde, da sie allen poetischen Schwung der Menschheit raube, mit der Religion auch die Poesie zerstöre. Aber ich wäre der Tollheit, dem Wahnsinn verfallen, wenn ich die Religion in dem Sinne aufheben wollte, als meine Gegner mir Schuld geben. Ich hebe nicht die Religion auf, nicht die subjectiven, d. i. menschlichen Elemente und Gründe der Religion, nicht Gefühl und Phantasie, nicht den Drang, sein eigenes Inneres zu vergegenständlichen und zu personificiren, was ja schon in der Natur der Sprache und des Affects liegt, nicht das Bedürfniß, die Natur, aber auf eine ihrem

Wesen, wie es uns vermittelst der Naturwissenschaft bekannt geworden ist, entsprechende Weise zu vermenslichen, zu einem Gegenstand religions-philosophisch poetischer Anschauung zu machen. Ich hebe nur den Gegenstand der Religion, oder vielmehr der bisherigen Religion auf; ich will nur, daß der Mensch nicht mehr sein Herz an Dinge hänge, die nicht mehr seinem Wesen und Bedürfniß entsprechen, die er folglich nur im Widerspruch mit sich glauben und verehren kann. Es giebt allerdings viele Menschen, bei denen sich die Poesie, die Phantasie nur an Gegenstände der überlieferten Religion anknüpft, denen man daher mit diesen Gegenständen auch alle Phantasie nimmt. Aber Viele sind noch nicht Alle, und was für Viele nothwendig, ist deswegen noch nicht an sich nothwendig, und was jetzt nothwendig, ist deswegen noch nicht immer nothwendig. Liefert uns denn aber nicht das menschliche Leben, nicht die Geschichte, nicht die Natur Stoff genug zur Poesie? Hat die Malerei keinen Stoff mehr, wenn sie nicht mehr die Gegenstände der christlichen Religion zu ihren Stoffen nimmt? Ich hebe so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, daß ich vielmehr die Religion nur insofern aufhebe, als sie nicht Poesie, als sie gemeine Prosa ist. Damit kommen wir sogleich auf eine wesentliche Beschränkung des Sages: die Religion ist Poesie. Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, daß die Kunst ihre Geschöpfe für nichts Andres ausgiebt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen ausgiebt. Die Kunst muthet mir nicht zu, daß ich diese Landschaft für eine wirkliche Gegend, dieses Bild des Menschen für den wirklichen Menschen selbst halten soll, aber die Religion muthet mir zu, daß ich dieses Bild für ein wirkliches Wesen halten soll. Der bloße Kunstsinne erblickt in den Götterstatuen der Alten nur Kunstwerke; aber der religiöse Sinn der Heiden erblickte in diesen Kunstwerken, in diesen Statuen Götter, wirkliche, lebendige Wesen, denen sie Alles thaten, was sie nur immer einem verehrten und geliebten wirklichen Wesen thaten. Sie

banden die Götterbildnisse an, damit sie ihnen nicht davon liefen, sie kleideten und schmückten sie, bewirtheten sie mit kostbaren Speisen und Getränken, legten sie auf weiche Speisesophas hin — wenigstens geschah dies bei den Römern mit den männlichen Göttern, denn die Göttinnen durften so wenig als vor Zeiten die Römerinnen bei Tische liegen —, badeten und salbten sie, versahen sie mit allen Bedürfnissen der menschlichen Toilette und Eitelkeit, mit Spiegeln, Handtüchern, Striegeln, Kammerdienern und Kammerjungfern, machten ihnen des Morgens ihre Aufwartung, wie den vornehmen Herren, ergötzten sie mit Schauspielen und andern Lustbarkeiten. Seneca erzählt sogar bei Augustin von einem alten abgelebten Komödianten, der täglich im Capitolium sein Possenspiel trieb, gleich als könnte er noch den Göttern ein Vergnügen bereiten, nachdem ihn längst die Menschen satt hatten. Eben deswegen, weil die Götterbilder oder Statuen Götter hießen und waren, hieß auch der Bildhauer oder überhaupt Bildmacher *Theopoios*, d. h. Gottmacher, die Bildhauerkunst *Gottmacherkunst*. (17)

Dasselbe, was wir hier bei den gebildetsten Völkern des Alterthums sehen, finden wir noch jetzt bei den rohen Völkern, nur daß ihre Götter und Götzen keine Meisterstücke der menschlichen Kunstgeschicklichkeit sind, wie die der Griechen und Römer. So haben die Ostjaken*) z. B. zu ihren Götzen Puppen von Holz mit einem Menschengesichte. „Und diese ihre Götzen versehen sie mit Schnupftabak und legen etwas Bast bei, in der Meinung, daß der Götze, wenn er geschnupft hat, die Nase damit auf Ostjakisch verstopfen soll. Creignet es sich, daß durchreisende Russen in der Nacht, wenn Alles schläft, den Tabak entwinden, so wundern sich die Ostjaken am Morgen, wie der Götze so viel hat schnupfen können.“ (Bastholm a. a. D.) Aber nicht nur die Heiden, auch die Christen waren und sind noch zum Theil Bilderverehrer, auch

*) Die meisten sind jetzt jedoch Christen.

sie hielten und halten noch zum Theil die religiösen Bilder für wirkliche Wesen, für die Gegenstände selbst, die diese Bilder vorstellen. Die gelehrten Christen unterschieden wohl das Bild von dem Gegenstande, sagten, daß sie nur den Gegenstand vermittelt des Bildes, nicht das Bild selbst verehrten und anbeteten; aber das Volk ließ diesen subtilen Unterschied fallen. In der griechischen Kirche kämpften bekanntlich die Christen sogar zwei Jahrhunderte lang mit einander für und wider die Bilderverehrung, bis endlich der Bilderdienst siegte. Unter den Christen zeichnen sich besonders unsere lieben östlichen Nachbarn, die Russen, als Bilderverehrer aus. „Jeder Russe hat gewöhnlich einen Abdruck des h. Nikolas oder eines andern Heiligen in Kupfer in seiner Tasche. Ueberall trägt er ihn bei sich. Zuweilen sieht man einen Soldaten oder Bauern seinen kupfernen Gott aus der Tasche ziehen, darauf spucken, ihn mit der Hand reiben und reinigen, ihn vor sich hinsetzen, sich vor ihm unter tausend Bef Kreuzungen niederwerfen, Seufzer ausstoßen und vierzigmal ausrufen: Gospodi Pomiloi, d. i. Gott erbarm dich meiner. Dann steckt er seinen Gott wieder in die Tasche und geht weiter.“ Jeder Russe hat ferner in seinem Hause mehrere Heiligenbilder, vor denen sie Licht anzünden. „Wenn ein Mann bei seiner Frau schlafen will, so bedeckt er die Heiligenbilder vorher mit einem Tuche. Die russischen Freudenmädchen sind gleichfalls sehr ehrerbietig gegen die Heiligen. Wenn sie Besuche haben und sich ihren Freuden überlassen wollen, so verhüllen sie vor allen Dingen ihre Bilder und löschen die vor denselben brennenden Kerzen aus.“ (Stäulin, Magazin für Religionsgeschichte.) Wir sehen, nebenbei bemerkt, an diesem Beispiel, wie leicht sich der Mensch in der Religion, mit deren Aufhebung man gewöhnlich die Moral, als hätte diese keinen selbstständigen Grund, aufgehoben wähnt, mit der Moral abfindet. Er braucht nur das Bild seines Gottes zu verhängen; oder er braucht nur, wenn er es nicht so plump machen will, wie ein russisches Freudenmädchen oder ein russischer Bauer, über die göttliche Strafgerechtigkeit den Mantel der christlichen

Liebe, der göttlichen Barmherzigkeit zu hängen, um ungehindert zu thun, was ihm zu thun beliebt.

Ich habe die angeführten Beispiele vom Bilderdienst nur dazu angeführt, um daran den Unterschied von der Kunst und Religion zu zeigen. Beide sind darin eins, daß sie Bilder schaffen; — der Dichter schafft Bilder in Worten, der Maler in Farben, der Bildhauer in Holz, Stein, Metall — aber der Künstler, wenn sich keine Religion einmischt, verlangt von seinen Bildern nichts weiter, als daß sie richtig und schön sind; er giebt uns einen Schein der Wirklichkeit; aber er giebt diesen Schein der Wirklichkeit nicht für die Wirklichkeit aus; die Religion dagegen betrügt den Menschen oder vielmehr der Mensch betrügt sich selbst in der Religion; denn sie giebt den Schein der Wirklichkeit für Wirklichkeit aus: sie macht aus dem Bilde ein lebendiges Wesen, ein Wesen, das aber nur in der Einbildung lebendig ist; — in Wahrheit ist ja das Bild nur Bild —, ein Wesen, das eben deswegen ein göttliches Wesen ist und heißt; denn das Wesen eines Gottes ist, daß er ein eingebildetes, unwirkliches, phantastisches Wesen ist, das aber gleichwohl ein reales, ein wirkliches Wesen sein soll. Die Religion verlangt daher nicht von ihren Bildern, wie die Kunst, daß sie richtig, dem darzustellenden Gegenstand entsprechend und schön sind — im Gegentheil die eigentlich religiösen Bilder sind die häßlichsten, unförmlichsten; so lange die Kunst der Religion dient, nicht sich selbst angehört, bringt sie immer Werke hervor, die auf den Namen von Kunstwerken noch gar keinen Anspruch machen können, wie die Geschichte der griechischen und christlichen Kunst beweist — die Religion verlangt vielmehr von ihren Bildern, daß sie dem Menschen nützlich seien, daß sie ihm in der Noth helfen; sie giebt daher — denn nur lebendige Wesen können ja helfen — ihren Bildern Leben und zwar menschliches Leben nicht nur dem Schein, der Gestalt nach, wie der Künstler, sondern der That nach, d. h. menschliches Gefühl, menschliche Bedürfnisse und Leidenschaften, bringt ihnen daher selbst Speise und Getränke dar. So unsinnig es

übrigens ist, wenn der Otfjake von dem Gözen, der Alles, was er hat und ist, der Gutmüthigkeit und Einbildungskraft, der Beschränktheit und Unwissenheit des Otfjaken verdankt, wenn überhaupt der Mensch von Bildern und Statuen Hülfe erwartet; so liegt doch diesem Unsinn wieder der Sinn zu Grunde, daß eigentlich nur der Mensch dem Menschen helfen kann, daß ein Gott, der dem Menschen helfen soll, menschliche Gefühle und folglich menschliche Bedürfnisse haben muß, denn sonst hat er ja selbst auch kein Gefühl für menschliche Noth. Wer nie empfunden, was der Hunger, wird auch einem Hungernden nicht aus der Noth helfen. Was aber die Macht zu helfen hat, das hat auch die Macht zu schaden. Die Religion betrachtet also im Unterschiede von der Kunst die Bilder, die sie schafft, als Gegenstände des Abhängigkeitsgefühles, als Wesen, welche die Macht zu nützen und zu schaden haben, als Wesen, welchen der Mensch daher seine Huldigungen, Opfer darbringt, vor denen er niederkniet, die er anbetet, um sie sich geneigt zu machen.

Ich habe aber die Beispiele aus dem Bilderdienst nicht angeführt, um an ihnen den Unterschied zwischen der Kunst und Religion etwa nur in Beziehung auf die sogenannten götzendienerischen Religionen zu zeigen; ich habe sie angeführt, weil sich in ihnen das Wesen der Religion überhaupt, so auch das Wesen der christlichen Religion auf eine sinnfällige Weise darstellt. Der Mensch muß überall von dem Sinnlichen, als dem Einfachsten und Unläugbarsten und Deutlichsten aus, und erst von da zu den complicirteren, abstracten, dem Auge entzogenen Gegenständen übergehen. Der Unterschied zwischen der christlichen und heidnischen Religion ist nur, daß die Bilder der christlichen Religion, wenigstens da, wo sie ihren Unterschied vom Heidenthum festhält, wo sie nicht selbst heidnisch wird oder ist, keine steinerne, metallene, hölzerne oder farbige, sondern geistige Bilder sind. Die christliche Religion stützt sich nicht auf die Sinne, sondern, wie ich gelegentlich schon in einer der ersten Vorlesungen sagte, auf das Wort, — das Wort Got-

tes, wie die alten, gläubigen Christen die Bibel nannten, welche sie als eine besondere Offenbarung Gottes der Natur entgegensetzten — nicht auf die Macht der Sinnlichkeit, wie die Heiden, welche der Macht der sinnlichen Liebe und Zeugungskraft das Dasein, die Schöpfung der Welt zuschrieben, sondern auf die Macht des Wortes: Gott sprach: „es werde Licht, und es ward Licht“, es werde die Welt, und es ward die Welt. „Gottes Wort, sagt Luther, ist also eine köstliche theure Gabe, welche Gott hoch hält und achtet, daß er auch Himmel und Erden, Sonne, Mond und Sterne gegen diese Worte für nichts hält, denn durch das Wort sind alle Creaturen erschaffen.“ „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Oder, da das Wort (subjectiv für den Menschen) durch das Gehör vermittelt ist, so kann man sagen, wie ich schon früher im Vorbeigehen bemerkte, daß sich die christliche Religion auch auf den Sinn stützt; aber nur auf das Ohr. „Nimm das Wort weg, sagt in seiner christlichen Religionslehre Calvin, und es bleibt kein Glaube übrig.“ „Obgleich der Mensch, sagt derselbe, seine Augen ernstlich auf die Betrachtung der Worte Gottes (d. i. der Natur) wenden soll, so muß er doch vor Allem oder insbesondere die Ohren auf das Wort richten, denn das in der herrlichen Form der Welt eingedrückte Bild Gottes ist nicht wirksam genug.“ Eben deswegen eifert Calvin auch gegen jedes körperliche Bild von Gott, weil seine Majestät nicht von dem Auge gefaßt werden könne, und verwirft den von der zweiten Nicenischen Synode ausgesprochenen Satz, daß „Gott nicht durch das Anhören des Wortes allein, sondern auch durch den Anblick der Bilder erkannt werde.“ Cornelius Agrippa von Nettesheim sagt in seiner Schrift von der Ungewißheit und Eitelkeit der Wissenschaften: „Wir (nämlich Christen) dürfen nicht lernen aus dem verbotenen Buch der Bilder, sondern aus dem Buch Gottes, welches ist das Buch der h. Schrift. Wer also Gott kennen lernen will, der suche ihn nicht in den Bildern der Maler und Bildhauer, sondern forsche, wie Johannes sagt, in der

Schrift, denn sie zeuget von ihm. Die aber nicht lesen können, sollen das Wort der Schrift hören, denn ihr Glaube kommt, wie Paulus sagt, aus dem Gehör. Und Christus sagt bei Johannes: meine Schafe hören meine Stimme.“ „Das Wort Gottes, sagt Luther in seiner Auslegung des 18. Psalms, ist ein solches Wort, das, wenn man nicht alle Sinne zuschließt und es allein mit dem Gehör vernimmt und ihm Glauben beimißt, so kann man es nicht fassen.“ Die Sinne außer dem Ohr läßt daher die christliche Religion weg, nimmt sie nicht in den Gegenstand ihrer Verehrung auf. Der heidnische Gott dagegen ist auch ein Gegenstand der anderen, selbst der körperlichen Sinne; der heidnische Gott, der in Bildern von Holz, Stein, Farbe sein Dasein hat, dem Menschen sich offenbart und darstellt, der kann selbst mit Händen gegriffen; er kann aber eben deswegen auch zertrümmert und zerschlagen werden — die Heiden selbst zertrümmerten oft ihre Götter oder warfen sie in den Roth aus Wuth, wenn sie sich von ihnen getäuscht wähnten, wenn sie keine Hülfe erhielten, — der heidnische Gott ist kurz um als ein körperliches Ding allen möglichen Unbilden der Natur und Menschenwelt ausgesetzt. Die Kirchenväter verlachten die Heiden, daß sie Wesen oder Dinge als Götter verehrten, vor denen doch selbst die Schwalben und andere Vögel so wenig Respect hätten, daß sie sie mit ihrem Roth besudelten. Der christliche Gott dagegen ist kein so zerbrechliches und zerstörbares, kein so auf einen Ort beschränktes, in einen Tempel eingeschlossenes oder einschließbares Wesen, wie der steinerne oder hölzerne Gott der Heiden; denn er ist ein bloßes Wort- und Gedankenwesen. Das Wort kann ich aber nicht zerschlagen, nicht in Tempel einschließen, nicht mit den Augen sehen, mit den Händen greifen; das Wort ist ein unkörperliches, ein geistiges Wesen. Das Wort ist etwas Allgemeines; das Wort Baum bedeutet und umfaßt alle Bäume, Birken, Buchen, Tannen, Eichen ohne Unterschied, ohne Einschränkung; aber das körperliche, sinnliche Ding, das der Heide verehrt, dieser Baum da, diese steinerne Statue, ist ein einzelnes Ding, ist etwas

Beschränktes und ist nur an diesem Orte, aber nicht an anderen Orten. Der christliche Gott ist daher ein allgemeines, allgegenwärtiges, uneingeschränktes, unendliches Wesen; aber alle diese Eigenschaften kommen auch dem Worte zu. Kurz das Wesen des christlichen, geistigen Gottes als des Wesens, das nicht mit den Sinnen ergriffen wird, das nicht in der Natur oder Kunst, sondern in der heiligen Schrift sein eigentliches Wesen offenbart, stellt uns Nichts dar, als das Wesen des Wortes. Oder anders ausgedrückt: die Unterschiede des christlichen Gottes vom heidnischen reduciren sich nur auf den Unterschied des Wortes von den sinnlichen Materialien, woraus der heidnische Gott besteht. Aus dem christlichen und jüdischen Gott folgt daher, streng genommen, keine Kunst — denn alle Kunst ist sinnlich — höchstens nur die Poesie, als die im Worte nur sich ausspricht, aber nicht Malerei und Bildhauerkunst. Unser Gesetzgeber, sagt der gelehrte Jude Josephus, verbot uns Bilder zu machen, weil er die Kunst Bilder zu machen für Etwas hielt, das weder Gott, noch Menschen Nutzen bringt. Wo aber der Gott des Menschen nicht sinnlich, bildlich dargestellt werden darf und kann, wo die Sinnlichkeit von dem Verehrungswürdigen, dem Göttlichen, dem Höchsten ausgeschlossen ist, da kann auch die Kunst nicht das Höchste erreichen, da kann sie überhaupt nicht gedeihen, wenigstens nur im Widerspruch mit dem religiösen Princip. Aber gleichwohl ist auch der christliche Gott eben so gut ein Product der Einbildungskraft, ein Bild, wie der heidnische, nur ein geistiges, unfassliches Bild, ein Bild, wie es das Wort ist. Das Wort, der Name ist ein Product der — natürlich mit Verstand und nach dem Eindruck der Sinne wirkenden — Einbildungskraft, das Bild eines Gegenstandes. In der Sprache ahmt der Mensch die Natur nach; der Laut, der Ton, das Geräusch, das ein Gegenstand macht, ist daher das Erste, was der Mensch von der Natur aufgreift, was er zum Kennzeichen oder Merkmal macht, wodurch er sich einen Gegenstand vorstellt, womit er ihn benennt. Doch das gehört nicht hierher. Im Christenthume handelt es so sich nicht um das

Wort, wie es ein Ausdruck, ein Bild des Aeußeren, sondern des Inneren ist.

Da nun also der christliche Gott sich nicht in Bildern von Stein oder Holz, auch nicht unmittelbar in der Natur, sondern nur im Worte offenbart und ausspricht, folglich nichts Körperliches, Sinnliches, sondern Geistiges ist, das Wort aber auch ein Bild ist; so folgt, daß auch der christliche, selbst der rationalistische Gott ein Bild der Einbildungskraft, folglich, wenn Bilderdienst Gözendienst, auch der geistige Gottesdienst der Christen Gözendienst ist. Das Christenthum warf dem Heidenthum Gözendienst vor; der Protestantismus warf dem Katholicismus, dem alten Christenthum, Gözendienst vor, und der Rationalismus wirft jetzt dem Protestantismus, wenigstens dem alten orthodoxen, Gözendienst vor, weil er einen Menschen als Gott, ein Bild Gottes also — denn der Mensch ist ja ein solches — statt des eigentlichen Originals, statt des eigentlichen Wesens verehrt habe. Ich aber gehe noch weiter und sage: auch der Rationalismus, ja jede Religion, jede Religionsweise, die einen Gott, d. h. ein nicht wirkliches, ein von der wirklichen Natur, dem wirklichen Menschenwesen abgezogenes und unterschiedenes Wesen an die Spitze stellt, zum Gegenstand ihrer Verehrung macht, ist Bilderdienst und folglich Gözendienst, wenn überhaupt, wie gesagt, Bilderdienst Gözendienst ist. Denn nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel heißt, sondern der Mensch schuf, wie ich im Wesen des Christenthums zeigte, Gott nach seinem Bilde. Und auch der Rationalist, der sogenannte Denk- oder Vernunftgläubige, schafft den Gott, den er verehrt, nach seinem Bilde; das lebendige Urbild, das Original des rationalistischen Gottes ist der rationalistische Mensch. Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch außer sich setzt und als ein selbstständiges Wesen vorstellt⁽¹⁸⁾. So wenig nämlich der Mensch sich Götter erdichtet, um zu dichten, so wenig seine Dichtung, seine religiöse Poesie oder Phantasie eine un-

interessirte, uneigennützig ist, so wenig ist sie eine maßlose und unbeschränkte, sondern ihr Gesetz, ihr Maß ist der Mensch. Die Einbildungskraft richtet sich ja nach der wesentlichen Beschaffenheit eines Menschen; der düstere, furchtsame, schreckhafte Mensch bildet sich schreckliche Wesen in seiner Einbildungskraft, schreckliche Götter; der lebensfrohe, heitere Mensch dagegen auch heitere, freundliche Götter. So verschieden die Menschen, so verschieden sind auch die Geschöpfe ihrer Einbildungskraft, ihre Götter; freilich kann man hinterdrein auch umgekehrt sagen, so verschieden die Götter, so verschieden die Menschen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Be ich in dem Thema der gestrigen Vorlesung fortfahre, muß ich einem möglichen Mißverständniß vorbeugen, welches ich nur deswegen gestern nicht berührte, um mich nicht im Lauf meiner Entwicklung zu unterbrechen. Ich habe gesagt, daß eben so, wie die Götter, die Gegenstände des heidnischen Glaubens, so auch die Gegenstände des christlichen Glaubens Erzeugnisse der Einbildungskraft seien. Hieraus kann man nun folgern und hat man in der That gefolgert, daß die biblische Geschichte sowohl des Alten und Neuen Testaments pure Fabel, pure Erdichtung sei. Aber keineswegs ist diese Folgerung gerechtfertigt, denn ich behaupte nur, daß die Gegenstände der Religion so, wie sie ihr Gegenstand sind, Wesen der Einbildungskraft, nicht aber, daß diese Gegenstände an und für sich selbst Einbildungen sind. So wenig aus der Behauptung, daß die Sonne, wie sie die heidnische Religion vorstellt, nämlich als ein persönliches, göttliches Wesen, daß also der Sonnengott ein eingebildetes Wesen ist, folgt, daß die Sonne selbst auch ein eingebildetes Wesen ist, so wenig ist aus der Behauptung, daß der Moses, wie ihn die jüdische Religionsgeschichte, der Jesus, wie ihn die christliche Religion und Religionsgeschichte des Neuen Testaments darstellt, Wesen der Einbildungskraft sind, zu folgern, daß deswegen Moses

und Jesus an und für sich selbst keine geschichtlichen Personen gewesen. Denn zwischen einer Person als geschichtlicher und religiöser ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem natürlichen Gegenstand als solchem und demselben, wie ihn die Religion vorstellt. Die Phantasie erzeugt nichts aus sich, sonst müßten wir an eine Schöpfung aus Nichts glauben, die Phantasie entzündet sich nur an natürlichen und geschichtlichen Stoffen. So wenig der Sauerstoff ohne einen Brennstoff die das Auge entzückende Erscheinung des Feuers erzeugt, ⁽¹⁹⁾ so wenig erzeugt die Einbildungskraft ohne einen gegebenen Stoff ihre religiösen und poetischen Gestalten. Aber eine geschichtliche Person, wie sie Gegenstand der Religion, ist eben eine nicht mehr geschichtliche, eine von der Einbildungskraft umgeformte Person. Ich läugne also nicht, daß ein Jesus gewesen, eine historische Person also war, der die christliche Religion ihren Ursprung verdankt, ich läugne nicht, daß er gelitten für seine Lehre; aber ich läugne, daß dieser Jesus ein Christus, ein Gott oder Gottessohn, ein von einer Jungfrau geborenes, wunderthätiges Wesen gewesen sei, daß er Kranke durch sein bloßes Wort geheilt, Stürme durch seinen bloßen Befehl beschwichtigt, Todte, die schon der Verwesung nahe waren, erweckt, und selbst von dem Tode auferweckt worden sei, kurz ich läugne, daß er so gewesen ist, wie ihn die Bibel uns darstellt; denn in der Bibel ist Jesus kein Gegenstand der schlichten, historischen Erzählung, sondern der Religion, also keine geschichtliche, sondern religiöse Person, d. h. ein in ein Wesen der Einbildung, der Phantasie umgesetztes und umgewandeltes Wesen. Und ein thörichtes oder wenigstens unfruchtbares Bestreben ist es, die geschichtliche Wahrheit von den Zusätzen, Entstellungen und Uebertreibungen der Einbildungskraft scheiden zu wollen. Es fehlen uns hierzu die historischen Mittel. Der Christus, der oder wie er uns in der Bibel überliefert ist — und wir wissen von keinem andern — ist und bleibt ein Wesen, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, welche die Götter des Menschen schafft,

knüpft sich aber zunächst nur an die Natur an; die Erscheinungen der Natur, namentlich die Erscheinungen, von denen der Mensch am meisten sich abhängig fühlt und erkennt, sind es ja auch, die den größten Eindruck auf die Einbildungskraft machen, wie ich schon in den ersten Stunden zeigte. Was ist das Leben ohne Wasser, Feuer, Erde, Sonne, Mond? welchen Eindruck machen aber auch diese Gegenstände auf das theoretische Vermögen, auf die Phantasie! Und zunächst ist das Auge, womit der Mensch die Natur betrachtet, nicht der Versuche und Beobachtungen anstellende Verstand, sondern einzig die Einbildungskraft, die Phantasie, die Poesie. Aber was thut nun die Phantasie? sie bildet Alles nach dem Menschen; sie macht die Natur zu einem Bilde des menschlichen Wesens. „Ueberall, sagt trefflich B. Constant in seiner Schrift über die Religion, wo Bewegung ist, sieht der Wilde auch Leben; der rollende Stein scheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder zu verfolgen; der tosende Strom stürzt sich auf ihn; irgend ein erzürnter Geist wohnt in dem schäumenden Wasserfalle; der heulende Wind ist der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Widerhall des Felsen prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterlande entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenständen kehrt“. Der Mensch vergöttert daher nur dadurch oder deswegen die Natur, daß er sie vermenschlicht, d. h. er vergöttert sich selbst, indem er die Natur vergöttert. Die Natur liefert nur das Material, den Stoff zum Gotte; aber die Form, die diesen rohen Stoff zu einem menschenähnlichen und dadurch göttlichen Wesen umgestaltet, die Seele liefert die Phantasie. Der Unterschied zwischen dem Heidenthum und Christenthum, dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der, daß der Polytheist die einzelnen Gestalten und Körper der Natur für sich selbst zu Göttern macht, und eben deswegen das sinnliche, wirkliche, individuelle Wesen des Menschen, freilich unbewußt, zum Muster und Maaßstabe nimmt, wornach seine Phantasie die Natur-

dinge vermenschlicht und vergöttert. So wie der Mensch ein körperliches Einzelwesen ist, so sind auch die Götter des Polytheisten körperliche, leibhafte Einzelwesen; er hat daher unzählig viele Götter; er hat so viele Götter, als er unterschiedene Wesensgattungen in der Natur bemerkt. Ja! er geht noch weiter: er vergöttert selbst die einzelnen Artunterschiede. Freilich knüpft sich auch diese Vergötterung, dieser religiöse Scholasticismus hauptsächlich an die Dinge an, die für den Egoismus des Menschen die größte Wichtigkeit haben; denn eben an solchen Gegenständen bemerkt der Mensch Alles mit Aufmerksamkeit, fixirt er mit seinem Auge die kleinsten Unterschiede und vergöttert sie dann vermittelt seiner Phantasie. Ein köstliches Beispiel hiervon liefern uns die Römer. Diese hatten z. B. für jede Stufe der Entwicklung, welche die den Menschen nützlichsten Gewächse, wie die Getreidearten, von Anfang bis zum Ende durchlaufen, für die Stufe des Keimens, für die des Schossens, für die, wo der Halm den ersten Knoten bildet, kurz für jeden in die Augen fallenden Abschnitt und Unterschied im Wachsthum des Getreides lauter besondere Gottheiten. So hatten sie auch für die Kinder eine Menge Götter — eine Göttin: Natio für die Geburt, eine Göttin: Educa für das Essen, eine Göttin: Potina für das Trinken der Kinder, einen Gott: Vagitanus für die schreienden oder weinenden, eine Göttin: Cunina für die in der Wiege liegenden, eine Göttin: Rumia für die säugenden Kinder.

Der Monotheist geht dagegen nicht von dem wirklichen, sinnlichen Menschen, der ein lebendiges Einzelwesen ist, aus, sondern er geht vor Innen nach Außen, er geht vom Geiste des Menschen aus, der durch das Wort sich äußert, durch das bloße Wort Wirkungen hervorbringt dessen bloßes Wort Macht hat zu schaffen. Der Mensch, der über Andern steht, als ihr Herr, dem sie gehorchen, gebietet ja über Millionen durch sein bloßes Wort; er braucht nur zu befehlen, so geschieht durch andere ihm unterworfenen Diener sein Wille. Der durch das bloße Wort wirkende und schaffende Geist und Wille des Menschen, namentlich de-

despotisch oder monarchisch gebietenden Menschen ist also das, wovon der Monotheist ausgeht, ist das Urbild seiner Phantasie, seiner Einbildungskraft. Der Polytheist vergöttert indirect den menschlichen Geist, die menschliche Phantasie, denn die Naturdinge werden ihm ja nur durch seine Phantasie zu Göttern, der Monotheist aber direct, geradezu. Der monotheistische oder christliche Gott ist daher, was zu beweisen war, eben so gut ein Product der menschlichen Phantasie, eben so ein Bild des menschlichen Wesens, als der polytheistische, nur daß das menschliche Wesen, wornach der Christ sich seinen Gott denkt und schafft, kein greifbares, faßbares, in den Schranken einer Statue, eines Bildes darstellbares Wesen ist. Vom christlichen und jüdischen Gott läßt sich kein Bild machen; aber wer kann sich vom Geiste, vom Willen, vom Wort ein körperliches Bild machen? Der Unterschied zwischen dem Monotheismus und Polytheismus besteht darin ferner, daß der Polytheismus zum Ausgangspunkt und Fundament die sinnliche Anschauung hat, welche uns die Welt in der Vielheit ihrer Wesen darstellt, der Monotheismus aber von dem Zusammenhang, von der Einheit der Welt ausgeht, von der Welt, wie der Mensch sie im Denken und Einbilden in ein Eins zusammenfaßt. Es ist nur eine Welt und folglich nur ein Gott, sagt z. B. Ambrosius. Die vielen Götter sind Geschöpfe der sich unmittelbar an die Sinne anschließenden Einbildungskraft; der Eine Gott ist ein Geschöpf der von den Sinnen abgezogenen, der mit dem Abstraktionsvermögen verbundenen Einbildungskraft. Je mehr der Mensch von der Einbildungskraft beherrscht wird, desto sinnlicher ist sein Gott; auch der Eine Gott; je mehr der Mensch an abgezogene Begriffe gewöhnt ist, desto unsinnlicher, desto abgezogener, abgefeimter ist sein Gott. Der Unterschied zwischen dem christlichen Gott, wie er ein Gegenstand des Rationalisten, des Denkgläubigen, und zwischen ihm, wie er Gegenstand des Alt- oder Bollgläubigen ist, besteht nur darin, daß der rationalistische Gott ein abgefeimteres, abgezogeneres, unsinnlicheres Wesen ist, als der mystische oder rechtgläubige Gott, be-

steht nur darin, daß der Rationalist seine Einbildungskraft durch die Abstractionskraft bestimmt, beherrscht, der Altgläubige aber seine Abstractionskraft oder sein Begriffsvermögen durch die Einbildungskraft überbietet oder beherrscht. Oder mit anderen Worten: der Rationalist bestimmt oder besser beschränkt durch die Vernunft — die Vernunft ist es ja, die wir der gewöhnlichen Sprach- und Denkweise nach als das Vermögen, abgezogene Begriffe zu bilden, bezeichnen und fassen — den Glauben; der Rechtgläubige beherrscht die Vernunft durch den Glauben. Der Gott der Altgläubigen kann Alles und thut wirklich, was der Vernunft widerspricht; er kann Alles, was die unumschränkte Einbildungskraft des Glaubens als möglich vorstellt, — und dieser ist nichts unmöglich —, d. h. der altgläubige Gott verwirklicht, was der Gläubige sich einbildet; er ist nur die verwirklichte, vergegenständlichte unbeschränkte Einbildungskraft des vollgläubigen Menschen. Der rationalistische Gott hingegen kann und thut nichts, was der Vernunft des Rationalisten oder vielmehr der durch die rationalistische Vernunft beschränkten Glaubens- und Einbildungskraft widerspricht. Aber gleichwohl ist der Rationalismus eben so gut Bilder- und Götzendienst — wenn Bilderdienst gleich Götzendienst —; denn eben so gut als der eigentliche sinnliche Götzendiener, welcher ein sinnliches Bild für Gott, für ein wirkliches Wesen hält, hält auch der Rationalist seinen Gott, das Geschöpf seines Glaubens, seiner Einbildungskraft und Vernunft, für ein wirkliches, außer dem Menschen existirendes Wesen. Er ist wüthend und fällt in den Fanatismus des alten Glaubens zurück, wenn man ihm das Dasein eines, oder was eins ist, seines Gottes, — denn jeder hält nur seinen Gott für Gott — abstreitet, wenn man ihm nachweisen will, daß sein Gott nur ein subjectives, d. i. nur eingebildetes, vorgestelltes, gedachtes Wesen ist, daß sein Gott nur ein Bild seines eigenen, rationalistischen, die Einbildungskraft durch die Abstractionskraft, den Glauben durch das Denkvermögen beschränkenden Wesens ist. Doch nun genugsam einstweilen von

dem Unterschied der Rationalisten und der Orthodoxen, den wir später noch bekommen. Eine Zwischenbemerkung muß ich aber erst noch machen. Ich habe, wo ich Heidenthum und Christenthum, Glauben an viele Götter und Glauben an Einen Gott einander gegenüberstellte, nicht unterschieden zwischen dem Gegenstand der heidnischen Religion, wie er ein Naturgegenstand und wie er ein Kunstgegenstand ist; ich habe gleich bedeutend gesagt: Der Gott des Heidenthums ist diese Natur, dieses Bild, dieser Baum. Hierüber also dieses. Ich habe gesagt: die Einbildungskraft macht die Naturkörper, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen, Thiere, Feuer, Wasser, zu menschlichen, persönlichen Wesen, aber je nach den verschiedenen Wirkungen und Eindrücken, die ein Naturgegenstand macht, vermenschlicht, personificirt sie auch dieselben verschiedenartig. Der Himmel z. B. befruchtet die Erde durch den Regen, erleuchtet sie durch die Sonne, belebt sie durch die Wärme derselben. Der Mensch stellte sich daher in seiner Einbildung die Erde als empfangendes, weibliches, den Himmel als befruchtendes, männliches Wesen vor. Die religiöse Kunst hat nun keine andere Aufgabe, als die Naturgegenstände, oder die Ursachen der Naturerscheinungen und Naturwirkungen, wie sie sich der Mensch einbildet, in seiner religiösen Einbildungskraft vorstellt, sinnlich, anschaulich darzustellen, keine andere Aufgabe, als die religiösen Einbildungen zu verwirklichen. Was der Mensch glaubt, innerlich sich vorstellt, innerlich für wirklich hält, will er auch sehen außer sich als etwas Wirkliches. Durch die Kunst, *Nota bene* die religiöse Kunst, will der Mensch dem Existenz geben, was keine Existenz hat; die religiöse Kunst ist ein Selbstbetrug, eine Selbsttäuschung des Menschen; er will sich durch sie versichern, daß das ist, was nicht ist, gleichwie die gottesgläubigen Philosophen uns durch ihre erkünstelten Beweise vom Dasein eines Gottes weiß machen wollen, daß wirklich ein Gott ist, daß wirklich außer uns existirt, was nur in unserm Kopfe ist. Was ist also das, dem die Kunst Existenz geben will? Ist es die Sonne, ist es die Erde, ist es der Himmel, die Luft, als die Ur-

sache von Blitz und Donner? Nein, diese existiren, und was hätte es für ein Interesse für den Menschen, namentlich den religiösen, die Sonne darzustellen, wie sie unseren Sinnen erscheint. Nein! die religiöse Kunst will nicht die Sonne, sondern den Sonnengott, nicht den Himmel, sondern den Himmelsgott darstellen; sie will nur das darstellen, was die Phantasie in den sinnlichen Gegenstand hineinlegt, was folglich nicht sinnlich existirt; sie will nur den Himmel, nur die Sonne, sofern sie als ein persönliches Wesen gedacht wird, nur die Phantasie, nur die Sonne, wie sie kein Sinnen-, sondern ein Phantasiewesen, ein Wesen der Einbildung ist, versinnlichen. Die Hauptsache in der künstlerischen Darstellung eines Gottes ist keine Person, sein von der Phantasie erzeugtes, menschenähnliches Wesen, die Nebensache ist die Natur; der natürliche Gegenstand, obgleich der Gott nur dessen Personification ursprünglich ist, ist nur das Mittel, diesen Gott zu bezeichnen und wird nur als ein Instrument demselben beigegeben. So wird der Himmels- und Donnergott Zeus in der griechischen Religion, ob er gleich ursprünglich, wie in allen Naturreligionen, eins ist mit dem Donner und Blitz, abgebildet in der Hand den königlichen Scepter oder den flammenden Donnerkeil haltend. Das ursprüngliche Wesen des Gottes des Donners, die Natur ist also zu einem bloßen Instrumente der Person herabgesetzt. Aber gleichwohl ist zwischen dem Himmel als Naturwesen und dem Himmelsgott, der in einem Kunstwerk dargestellt wird, diese Gleichheit oder Einheit vorhanden, daß beide sinnliche, körperliche Wesen sind, — der Himmelsgott freilich nur der Einbildung nach — so daß wenigstens vor dem Gott, der kein sinnliches Wesen ist, der Unterschied zwischen dem Kunst- und Naturgegenstand wegfällt, oder es wenigstens nicht nothwendig war, diesen Unterschied hervorzuheben. Doch wieder zurück zu unserem Gegenstande! Ich habe behauptet, daß die Einbildungskraft das wesentliche Organ der Religion ist, daß ein Gott ein eingebildetes, bildliches Wesen, und zwar ein Bild des Menschen ist, daß auch die Naturgegenstände, wenn sie religiös angeschaut werden,

menschenähnliche Wesen, eben deswegen Bilder des Menschen sind, daß auch der geistige Gott der Christen nur ein durch die Einbildungskraft des Menschen erzeugtes, außer den Menschen hinausgesetztes, als ein selbstständiges, wirkliches Wesen vorgestelltes Bild des Menschenwesens ist, daß also die Gegenstände der Religion, natürlich so, wie sie ihr Gegenstand sind, nicht außer der Einbildungskraft existiren. Gegen diese Behauptung haben die Gläubigen, insbesondere die Theologen entseßlich declamirt und ausgerufen: wie ist's möglich, daß das eine bloße Einbildung sei, was Millionen so viel Trost gewährt hat, dem Millionen selbst ihr Leben aufgeopfert haben? Aber das ist gar kein Beweis für die Wirklichkeit und Wahrheit dieser Gegenstände. Die Heiden haben ihre Götter eben so gut für wirkliche Wesen gehalten, haben ihnen Hekatomben von Stieren, haben ihnen sogar das Leben, sei es nun ihr eigenes, oder das anderer Menschen, aufgeopfert, und doch gestehen jetzt die Christen, daß diese Götter nur selbstgeschaffene, eingebildete Wesen waren. Was die Gegenwart für Wirklichkeit hält, das erkennt die Zukunft für Phantasie, für Einbildung. Es wird eine Zeit kommen, wo es eben so allgemein anerkannt sein wird, daß die Gegenstände der christlichen Religion nur Einbildung waren, als es jetzt allgemein von den Göttern des Heidenthums anerkannt ist. Es ist nur der Egoismus des Menschen, daß er seinen Gott für den wahren, die Götter anderer Völker für eingebildete Wesen hält. Das Wesen der Einbildungskraft, wo ihr kein Gegengewicht die sinnliche Anschauung und Vernunft entgegensetzt, ist eben das, daß sie das als wirklich dem Menschen erscheinen läßt, was sie ihm vorstellt. Welche Macht die Einbildungskraft über den Menschen ausübt, das mögen uns einige Beispiele aus dem Leben der sogenannten wilden Völker veranschaulichen. „Die Wilden in Amerika und Sibirien unternehmen keinen Zug, machen keinen Tausch, schließen keinen Vertrag, wenn sie nicht durch Träume dazu ermuntert sind. Das Kostbarste, was sie haben, was sie unbedenklich mit ihrem Leben vertheidigen würden, geben sie auf Treue und Glau-

ben eines Traumes hin. Die kamtschadalischen Weiber überlassen sich demjenigen ohne Widerstand, der sie in seinem Schläfe genossen zu haben versichert. Ein Irotese träumte, daß man ihm einen Arm abschneide, und er schneidet sich ihn ab; ein anderer, daß er seinen Freund tödte, und er tödtet ihn". (B. Constant a. a. O.) Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier, wo der geträumte Verlust eines Armes zum Grund und Gesetz des wirklichen Verlustes; die träumerisch eingebillete Tödtung eines Freundes zum Grund und Gesetz der wirklichen Tödtung gemacht wird, wo man also einem bloßen Traum seinen Leib, seine Arme, seinen Freund selbst aufopfert⁽²⁰⁾. Wie den Wilden noch jetzt, so galt auch den alten Völkern der Traum für ein göttliches Wesen, für eine Offenbarung, eine Erscheinung Gottes. Selbst die Christen halten zum Theil noch jetzt die Träume für göttliche Eingebungen. Das aber, worin sich ein Gott offenbart, worin ein Gott erscheint, ist nichts Andres, als das Wesen desselben. Ein Gott daher, der sich im Traume offenbart, ist nichts Andres, als das Wesen des Traumes. Was ist denn nun aber das Wesen des Traumes? Die nicht durch die Gesetze der Vernunft und sinnlichen Anschauung beschränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantasie. Folgt daraus, daß die Christen sich für ihre Glaubensgegenstände verfolgen ließen, ihnen Gut und Blut opferten, die Wahrheit und Wirklichkeit derselben? Mit Nichten; so wenig, als daraus, daß der Irotese seinem Traume zulieb seinen Arm abhaut, folgt, daß er diesen Arm wirklich im Traum verloren hat; so wenig überhaupt daraus die Wahrheit der Träume folgt, daß ihnen der Mensch, der sich von Träumen beherrschen läßt, die Wahrheit der vernünftigen Sinnenanschauung aufopfert. Ich habe übrigens die Träume nur angeführt, als sinnliche, augenfällige Beispiele von der religiösen Macht der Einbildungskraft über den Menschen. Ich habe aber auch behauptet, daß die Einbildungskraft der Religion nicht die freie des Künstlers ist, sondern, daß sie einen practischen, egoistischen Zweck hat, oder daß die Einbil-

dungskraft der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl ihre Wurzel hat, daß die religiöse Einbildungskraft sich hauptsächlich an die Gegenstände wendet, die das Abhängigkeitsgefühl im Menschen erregen. Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen knüpft sich aber nicht nur an bestimmte Gegenstände an. Wie das Herz stets in Bewegung ist, in Einem fort pocht und klopft, so ruht auch nie im Menschen, namentlich in dem von der Einbildungskraft beherrschten, das Abhängigkeitsgefühl; denn bei jedem Schritte, den er thut, kann ihm ja ein Uebel geschehen, von jedem Gegenstande, er sei auch noch so geringfügig, kann ihm selbst der Tod gebracht werden. Dieses Angstgefühl, diese Unsicherheit, diese den Menschen stets begleitende Furcht vor Uebeln ist die Wurzel der religiösen Einbildungskraft, und da der religiöse Mensch alles Uebel, was ihm begegnet, bösen Wesen oder Geistern zuschreibt, so ist die Gespenster- und Geisterfurcht das Wesen der religiösen Einbildungskraft, wenigstens bei den ungebildeten Menschen und Völkern. Was der Mensch fürchtet, wovor er erschrickt, das verwandelt ja sogleich die Phantasie in ein böses Wesen oder umgekehrt, was ihm die Phantasie als solches vorstellt, das fürchtet er, und sucht es daher durch religiöse Mittel sich geneigt oder unschädlich zu machen. So hat man z. B. bei den Chiquitos in Paraguay, wie es in der „Geschichte von Paraguay von Charlevoix“ heißt, „keine deutliche Spur von Religion angetroffen, doch fürchteten sie die Dämonen, die ihnen, wie sie sagten, unter den scheußlichsten Gestalten zu erscheinen pflegten. Den Anfang zu ihren Festen und Gastereien machten sie damit, daß sie die Dämonen anriefen, sie möchten ihre Freude nicht stören“. Die Tahaiter glauben, daß, wenn Einer mit dem Fuße an einen Stein stößt und es ihn schmerzt, dies ein oder der Eatua, d. h. Gott gethan, so daß man von ihnen, wie es in Cook's dritter und letzter Reise heißt, „buchstäblich sagen kann, daß sie bei ihrem Religionsystem immer auf bezauberten Boden treten.“ So glauben auch die Ashantis in Afrika, wenn sie des Nachts im Finstern über einen Stein fallen, ein böser Geist habe sich in den

Stein versteckt, um ihnen wehe zu thun. (Ausland. 1849 Mai.) So verwandelt die Phantasie einen Stein, über den der Mensch in seiner Unbesonnenheit stolpert, in einen Geist oder Gott! Aber wie leicht stolpert der Mensch wieder! Bei jedem Schritte kann ihm dieses Malheur begegnen. Stets sieht sich daher der von seinem Gefühl und seiner Einbildungskraft beherrschte Mensch von bösen Geistern umschwebt! So darf bei den nordamerikanischen Indianern Jemand nur Zahn- oder Kopfweg haben, so heißt es gleich: „die Geister sind unzufrieden und wollen versöhnt sein“ (Hedewelder: Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften). Besonders ausgezeichnet sind durch ihre Geister- und Gespensterfurcht die Völker des nördlichen Asiens, die dem sogenannten Schamanenthum huldigen, einer Religion, die in nichts Anderem besteht, als „in Geisterfurcht, Geisterbann und Geisterbeschwörung“; sie leben in einem fortwährenden Kampf „mit den feindlichen Geistern, die in der Wüste und über die weiten Schneefelder irre umherschweifen“. (Stuhr, Religionsystem der heidnischen Völker des Orients.) Aber keineswegs wurzelt das Schamanenthum allein, wie Stuhr eben daselbst sagt, in diesem Glauben an Gespensterwesen, sondern mehr oder weniger die Religion aller Völker. Merkwürdig ist besonders, was von den nordamerikanischen Wilden erzählt wird. „So tapfer, stolz und unabhängig sich fühlend der nordamerikanische Indianer ist, so macht ihn doch seine Furcht vor Zauberei und Hexerei zu einem der furchtsamsten und schüchternsten Geschöpfe“, wie sich Hedewelder ausdrückt. „Es ist unglaublich, fährt er fort, welchen Einfluß der Glaube der Indianer an Zauberkraft auf sein Gemüth hat. Sie sind nicht mehr dieselben Menschen in demselben Augenblick, wo ihre Einbildungskraft von dem Gedanken ergriffen wird, daß sie behext sind. Ihre Phantasie ist alsdann beständig thätig, die schrecklichsten und niederschlagendsten Bilder zu schaffen“. Die Furcht vor Hexerei ist aber nichts als die Furcht, daß Einem ein Uebel von einem bösen Wesen auf sogenannte übernatürliche, zauberische Weise an-

gethan werden könne. Und dieser Aberglaube, diese Einbildung ist so mächtig bei den Indianern, daß sie oft in Folge „der bloßen Einbildung, es sei ihnen ein Uebel angethan, sie seien behert, wirklich sterben“ (21). Eben so, wie Hecawelder, spricht sich Volney in seinem Gemälde von Nordamerika über die nordamerikanischen Wilden aus: „Die Furcht vor bösen Geistern ist eine ihrer herrschendsten und quälendsten Vorstellungen; ihre unerschrockensten Krieger sind in diesem Punkte den Weibern und Kindern gleich; ein Traum, eine Nachterscheinung im Gehölz, ein widriges Geschrei erschrecken sie.“ Aber eben so wie bei den genannten Völkern finden wir auch bei den Christen die übertriebensten Vorstellungen und Beschreibungen von den Uebeln und Todesgefahren, welche den Menschen auf allen Wegen und Stegen verfolgen und welche ihre religiöse Phantasie als Wirkungen eines dem Menschen feindlichen, bösen Wesens oder Geistes, des Teufels vorstellt, Wirkungen, welche nur durch die Gegenwirkungen eines guten, dem Menschen wohlwollenden und allmächtigen Gottes aufgehoben werden.

Die Götter sind also allerdings Phantasiegeschöpfe, aber Phantasiegeschöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit der menschlichen Noth, mit dem menschlichen Egoismus in innigster Verbindung stehen, Phantasiegeschöpfe, die zugleich Gefühlswesen, Wesen oder Geschöpfe des Affects, insbesondere der Furcht und Hoffnung sind. Der Mensch verlangt von den Göttern, wie ich schon bei dem religiösen Bilderdienst sagte, daß sie ihm helfen, wenn er sie sich als gute Wesen, daß sie ihm nicht schaden, wenigstens nicht in seinen Plänen und Freuden stören, wenn er sie sich als böse Wesen vorstellt. Die Religion ist daher nicht nur eine Sache der Einbildungskraft, der Phantasie, nicht nur eine Sache des Gefühles, sondern auch eine Sache des Begehrungsvermögens, des Bestrebens und Verlangens des Menschen, unangenehme Gefühle zu beseitigen, und angenehme Gefühle sich zu verschaffen, das, was er nicht hat, aber haben möchte, zu erlangen, und das, was

er hat, aber nicht haben möchte, wie z. B. dieses Uebel, diesen Mangel, zu verneinen, kurz sie ist eine Sache des Bestrebens des Menschen, von den Uebeln, die er hat oder fürchtet, befreit zu sein und das Gute, das er wünscht, das seine Phantasie ihm vorstellt, zu bekommen, — sie ist eine Sache des sogenannten Glückseligkeits-triebes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch glaubt Götter nicht nur, weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, nicht nur weil er eine Vorstellung der Seligkeit hat, sondern weil er selbst selig sein will; er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht zu sterben wünscht. Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion, keine Götter. Und so verschieden die Wünsche, so verschieden sind die Götter, und die Wünsche so verschieden, als es die Menschen selbst sind. Wer zum Gegenstande seiner Wünsche nicht Weisheit und Verständigkeit hat, wer nicht weise und verständig sein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenstande seiner Religion. Wir haben bei dieser Gelegenheit wieder in Erinnerung zu bringen, was schon in den ersten Stunden vorgetragen wurde, daß wir, um die Religion zu erfassen, alle einseitigen, beschränkten Erklärungsgründe vermeiden, oder diesen Gründen keine andere Stelle in der Religion einräumen dürfen, als sie wirklich in ihr einnehmen. Inwiefern die Götter Mächte sind,

und zwar ursprünglich Naturmächte, die die menschliche Einbildungskraft in menschenähnliche Wesen umgeformt hat, so wirft sich der Mensch vor ihnen in den Staub nieder; er fühlt vor ihnen sein Nichtsein; sie sind Gegenstände des Nichtigkeitsgefühls, der Furcht, Ehrfurcht, Awestaunung, Bewunderung, furchtbare oder herrliche, majestätische Wesen, die auf den Menschen alle die Eindrücke machen, die überhaupt ein mit den Zauberkräften der Phantasie ausgestattetes Wesen oder Bild auf den Menschen macht; insofern sie aber Mächte sind, welche die Wünsche der Menschen erfüllen, welche dem Menschen geben, was er wünscht und bedarf, sind sie Gegenstände des menschlichen Egoismus. Kurz die Religion hat wesentlich einen praktischen Zweck und Grund; der Trieb, aus dem die Religion hervorgeht, ihr letzter Grund ist der Glückseligkeitstrieb, und wenn dieser Trieb etwas Egoistisches ist, also der Egoismus. Wer dieses verkennet oder läugnet, der ist blind; denn die Religionsgeschichte bestätigt dies auf jedem ihrer Blätter, sie bestätigt es auf den niedrigsten, wie auf den höchsten Standpunkten der Religion. Man erinnere sich hierbei nur an die Zeugnisse, die ich in einer früheren Vorlesung aus den christlichen, griechischen und römischen Schriftstellern anführte. Es ist dieser Punkt der praktisch und theoretisch wichtigste; denn wenn es erwiesen ist, daß der Gott nur dem Glückseligkeitstrieb des Menschen seine Existenz verdankt, daß aber die Religion nicht diesen Trieb, außer in der Einbildung, befriedigt, so ist es nothwendige Folge, daß der Mensch auf andere Weise als religiöse, durch andere Mittel als religiöse diesen Trieb zu befriedigen sucht. Also noch einige Belegstellen. Während aber früher meine Aufgabe war, zu beweisen, daß die Selbstliebe der letzte Grund der Religion sei, so ist jetzt bestimmter meine Aufgabe, zu beweisen, daß die Religion die menschliche Glückseligkeit zu ihrem Zwecke hat, daß der Mensch die Götter nur deswegen verehrt und anbetet, damit sie seine Wünsche erfüllen, damit er durch sie glücklich sei. „Bittet, heißt es in der Bibel, so wird euch gegeben; wer da bittet, der empfahet. Welcher ist unter euch Menschen, so ihn bittet sein

Sohn ums Brot, der ihm einen Stein bietet? So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten.“ „Wer nun also könnte, sagt Luther in seiner Kirchenpostille, Gott und ihm selbst sein Herz nehmen, daß er einen solchen Wahn und Muth gegen Gott dürfte tragen und von Herzen zu ihm sagen: Du bist mein lieber Vater; was sollte er nicht dürfen bitten? und was könnte ihm Gott versagen? sein eigen Herz wird's ihm sagen, daß ja seyn soll, was er nur bittet.“ Gott wird also dargestellt als ein die Wünsche erfüllendes, die Bitten erhörendes Wesen. Man betet, damit man Gutes empfangt, damit man erlöst werde „aus Gefährlichkeiten, aus Nöthen und allerlei Widerwärtigkeiten.“ Je größer aber die Noth, die Gefahr, die Furcht, desto mächtiger regt sich auch der Selbsterhaltungstrieb, desto lebhafter ist der Wunsch errettet zu werden, desto brünstiger das Gebet. So wenden sich die Indianer, wie Hecckewelder in der schon öfter angeführten Schrift als Augenzeuge erzählt, bei der Annäherung eines Sturmes oder Ungewitters an den Manitto der Luft (d. h. an den Gott der Luft, an die als ein persönliches Wesen vorgestellte Luft), daß er alle Gefahr von ihnen abwende; so beten die Chippewäer an den Seen von Canada zu dem Manitto der Gewässer, daß er dem zu hohen Anschwellen der Bogen wehren wolle, während sie über das Wasser fuhren. So opferten auch die Römer den Stürmen und den Fluthen des Meeres, so oft sie zur See gingen, dem Vulkan, dem Feuergott, wenn sie in Feuersnoth waren oder damit sie nicht in solche kämen. Wenn die Lenapen in den Krieg ziehen, so beten und singen sie nach Hecckewelder vorher folgende Strophen: „O ich Armer, der ich ausziehe zu streiten gegen den Feind. Und weiß nicht, ob ich heimkehren werde, mich zu freuen der Umarmungen meiner Kinder und meines Weibes. O armes Geschöpf! dessen Leben nicht in seiner Hand, der über seinen Leib nicht Macht hat, doch aber seine Pflicht zu thun versucht für seines Volkes Wohlfahrt. O du großer Geist dort oben,

habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, daß sie meinetwegen nicht trauern! Laß es mir in diesem Unternehmen gelingen, daß ich meinen Feind erschlagen möge und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner theuern Familie und meinen Freunden, daß wir einander uns freuen. Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben und ich will dir ein Opfer bringen.“ In diesem rührenden, einfachen Gebete haben wir alle angegebenen Momente der Religion beisammen. Der Mensch hat nicht den Erfolg seines Unternehmens in seiner Hand. Zwischen dem Wunsch und seiner Verwirklichung, zwischen dem Zweck und seiner Ausführung liegt eine Kluft von Schwierigkeiten und Möglichkeiten, die seinen Zweck vereiteln können. Mag mein Schlachtplan noch so vortrefflich sein, allerlei, sowohl natürliche als menschliche Vorfälle, ein Wolkenbruch, ein Weinbruch, zufällig verspätete Ankunft eines Hülfscorps und dergleichen Fälle können meinen Plan vereiteln. Der Mensch füllt daher durch die Phantasie diese Kluft zwischen dem Zweck und seiner Ausführung, zwischen dem Wunsche und der Wirklichkeit mit einem Wesen aus, von dessen Willen er alle diese Umstände abhängig denkt, dessen Gunst er daher nur zu erlangen braucht, um in seiner Vorstellung des glücklichen Ausgangs seines Vorhabens, der Erfüllung seiner Wünsche, versichert zu sein. ⁽²²⁾ Der Mensch hat nicht sein Leben in seiner Hand, wenigstens nicht unbedingt; irgend eine äußere oder innere Ursache, sei es auch nur das Zerreißen eines Naderchens in meinem Kopfe, kann plötzlich mein Leben enden, kann mich wider Wissen und Willen von Weib und Kindern, von Freunden und Verwandten trennen. Aber der Mensch wünscht zu leben; das Leben ist ja der Inbegriff aller Güter! Der Mensch verwandelt daher kraft seines Selbsterhaltungstriebes oder auf Grund seiner Lebensliebe unwillkürlich diesen Wunsch in ein Wesen, das ihn erfüllen kann, in ein Wesen, das Augen hat, wie der Mensch, um seine Thränen zu sehen, und Ohren, wie der Mensch, um seine Klage zu hören; denn die Natur kann diesen Wunsch nicht erfüllen; die Natur, wie sie in Wirklichkeit ist, ist kein persönliches

Wesen, hat kein Herz, ist blind und taub für die Wünsche und Klagen des Menschen. Was kann mir das Meer helfen, wenn ich es mir vorstelle als eine bloße Sammlung von Wassermassen, kurz als das, was es in Wirklichkeit ist, wie uns das Meer Gegenstand ist? Ich kann nur zu dem Meere flehen, daß es mich nicht verschlinge, wenn ich mir es als ein persönliches Wesen vorstelle, von dessen Willen die Bewegung des Meeres abhängt, dessen Willen, dessen Gesinnung ich mir daher durch Opfer und Gaben der Verehrung geneigt machen kann, wenn ich es mir also vorstelle als einen Gott. Es ist daher keineswegs nur die Beschränktheit des Menschen, gemäß welcher er Alles nur nach sich denkt, keineswegs nur die Unwissenheit, seine Unbekanntschaft mit dem, was die Natur ist, keineswegs nur die Einbildungskraft, die Alles verpersönlicht; es ist auch das Gemüth, die Selbstliebe, der menschliche Egoismus oder Glückseligkeitstrieb der Grund, daß er die Wirkungen und Erscheinungen der Natur von wollenden, geistigen, persönlichen, menschlich lebendigen Wesen ableitet, gleichgültig, ob er nun, wie der Glaube an viele Götter, viele persönliche Ursachen, oder, wie der Glaube an Einen Gott, nur eine mit Willen und Bewußtsein wirkende Ursache der Natur annimmt. Denn nur dadurch, daß der Mensch die Natur von einem Gott abhängig macht, macht der Mensch die Natur von sich selbst abhängig, bringt er die Natur in seine Gewalt. „Sühnbar, heißt es in Ovid's Fabeln, ist Jupiters Blitz, lenkbar des Grimigen Jorn.“ Wenn ein Naturgegenstand, z. B. das Meer ein Gott ist, wenn von dessen Willen die den Menschen so gefährlichen Stürme und Bewegungen des Meeres abhängen, der Wille des Meergottes aber durch die Gebete und Opfer der ihn verehrenden Menschen zu Gunsten derselben bestimmt wird — „Geschenke bezwingen selbst die Götter“ —, so hängt ja indirect, d. h. mittelbar die Bewegung des Meeres vom Menschen ab; der Mensch beherrscht durch Gott oder vermittelt Gottes die Natur. So nahm einst eine Vestalin, welche fälschlich der Blutschuld angeklagt war, ein Sieb in die Hand und rief die Vesta mit den

Worten an: Vesta! wenn ich immer mit keuschen Händen Dir diene, so bewirke, daß ich mit diesem Siebe Wasser aus der Tiber schöpfe und in Deinen Tempel trage, — und die Natur selbst gehorchte, wie sich Valerius Maximus ausdrückt, den kühnen und unbesonnenen Bitten der Priesterin, d. h. das Wasser lief seiner Natur zuwider nicht durch das Sieb durch. So steht die Sonne im Alten Testamente still auf Josua's Gebet oder Gebot. Gebet und Gebot unterscheidet sich übrigens nicht wesentlich. Ueberwinde (oder bezwinge, bestige), sagt z. B. der göttliche Tiberfluß zu Aeneas bei Virgil, mit demüthigen Gebeten den Zorn der Juno, überwinde, sagt desgleichen Helenus zu ihm, die mächtige Gebieterin mit demüthigen Gaben. Das Gebet ist nur ein demüthiges Gebot, ein Gebot aber in der Form der Religion. Die modernen Theologen haben zwar das Wunder des Sonnenstillstands aus der Bibel ausgemerzt, die Stelle für eine poetische Redensart oder sonst was, ich weiß es selbst nicht mehr, erklärt. Aber es giebt noch genug andere eben so starke Wunder in der Bibel, und es ist daher ganz eins, ob man dieses Wunder gläubig stehen läßt oder ungläubig wegschafft. Eben so erfolgt auf das Gebet des Elias Regen. „Das Gebet des Gerechten, heißt es im Neuen Testament, vermag viel. Elias betete, daß es nicht regnen sollte und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen“. Und der Psalmist sagt: „Gott thut den Willen derer Gottesfürchtigen“. „Gott, sagt Luther in seiner Auslegung des andern Buchs Mose in Beziehung auf diese Bibelstelle, Gott machet es, wie Derjenige will, so da gläubet“. Und noch heute beten die Christen bei anhaltender Trodne um Regen, bei anhaltendem Regen um Sonnenschein; sie glauben also, wenn sie es gleich in der Theorie läugnen, daß der Wille Gottes, von dem sie Alles abhängig denken, durch das Gebet des Menschen bestimmt werde, Regen und Sonnenschein zu geben und zwar wider den Naturlauf; denn würden sie glauben, daß Regen und Sonnenschein sich dann erst

einstellen, wenn es eben die Natur mit sich bringt, so würden sie nicht beten, — das Gebet wäre eine Thorheit — nein! sie glauben, daß durch das Gebet die Natur beherrscht, die Natur den menschlichen Wünschen und Bedürfnissen unterwürfig gemacht werden könne. Eben deswegen gilt dem Menschen, wenigstens dem an die religiösen Vorstellungen gewöhnten, die Lehre, welche die Natur durch sich selbst begreift, welche die Welt oder Natur nicht von dem Willen eines Gottes, eines dem Menschen wohlwollenden, menschenähnlichen Wesens abhängig macht, für eine trostlose und deswegen unwahre Lehre; denn obgleich der Theist in der Theorie die Unwahrheit der Trostlosigkeit vor- aussetzt, thut, als ob er nur aus Gründen der Vernunft sie verwerfe, so folgt doch in der Praxis, d. h. in der That und Wahrheit die Unwahrheit nur aus der Trostlosigkeit; man verwirft sie deswegen als unwahr, weil sie trostlos, d. h. nicht gemüthlich, nicht so behaglich ist, nicht so dem menschlichen Egoismus schmeichelt, als die entgegengesetzte Lehre, welche die Natur von einem Wesen ableitet, das den Naturlauf nach den Gebeten und Wünschen des Menschen bestimmt. „Die Epikuräer, sagt schon der gemüthliche Plutarch in seiner Schrift von der Unmöglichkeit, nach Epikur glücklich zu leben, sind dadurch allein schon bestraft, daß sie die Vorsehung läugnen, indem sie sich dadurch der Wonne berauben, welche der Glaube an eine göttliche Vorsehung einflößt.“ „Welche Beruhigung, welche Wonne, sagt Hermogenes bei Plutarch in derselben Schrift, liegt in der Vorstellung, daß die Wesen, die Alles wissen und Alles können, so wohlwollend gegen mich sind, daß wegen der Sorge, die sie für mich tragen, stets ihr Auge über mir wacht, sowohl bei Tag und Nacht, ich mag thun, was ich will, und daß sie mir, um den Ausgang jeder Unternehmung zu offenbaren, allerlei Zeichen geben!“ „Ohne Gott leben, sagt desgleichen ein englischer Theolog, Gudworth, heißt ohne Hoffnung leben. Denn welche Hoffnung oder welches Vertrauen soll der Mensch auf die sinnlose und leblose Natur setzen?“ Und führt dabei den Spruch eines griechischen

Dichters, des Linus an: „Alles ist zu hoffen (an Nichts zu verzweifeln), denn Alles vollbringt Gott mit Leichtigkeit, Nichts ist ein Hinderniß für ihn“.

Ein Glaube, eine Vorstellung, die aber nur deswegen festgehalten wird, nur deswegen, wenn auch nicht den Worten, doch der That nach für wahr gilt, weil sie tröstlich, gemüthlich ist, weil sie dem Egoismus, der Selbstliebe des Menschen schmeichelt, ist auch nur aus dem Gemüthe, aus dem Egoismus, aus der Selbstliebe entsprungen. Aus dem Eindruck, den eine Lehre auf den Menschen macht, ist sicher der Schluß auf den Ursprung derselben. Worauf ein Ding, d. h. hier ein eingebildetes, vorgestelltes Ding wirkt, daher stammt es auch. Was das Herz, wie man sagt, kalt läßt, für dasselbe gleichgültig ist, das hat auch in keinem herzlichen oder egoistischen Interesse des Menschen seinen Grund. Nun ist es aber eine der Selbstliebe des Menschen zusagende Vorstellung, daß die Natur nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit wirkt, sondern daß über der Nothwendigkeit der Natur ein menschenliebendes, menschenähnliches Wesen steht, ein Wesen mit Willen und Verstand, welches die Natur lenkt und regiert, so wie es dem Menschen zuträglich, welches den Menschen in seinen besonderen Schutz nimmt, den Menschen vor den Gefahren schützt, die ihn jeden Augenblick von der rücksichtslos und blind wirkenden Natur bedrohen. Ich gehe ins Freie hinaus; in demselben Augenblick fällt ein Stein vom Himmel herab; nach der Naturnothwendigkeit fällt er auf meinen Kopf und schlägt mich todt; denn ich bin gerade in die Richtung des Falls dieses Steines gekommen, und die Schwere, kraft welcher der Stein herabfällt, hat keinen Respect vor mir, ich mag noch so vornehm, noch so gescheidt sein. Aber ein Gott lähmt die Kraft der Schwere, hebt ihre Wirkung auf, um mich zu retten, weil ein Gott mehr Achtung vor dem Leben des Menschen, als vor den Gesetzen der Natur hat, oder er weiß wenigstens, wenn er kein Wunder thun will, so gescheidt und klug, so rationalistisch pffiffig die Umstände zu drehen und zu wenden, daß der Stein, ohne die Natur-

geſetze zu verlegen, vor welchen die Rationaliſten einen gewaltigen Reſpect haben, mir keinen Schaden thut. Wie gemüthlich iſt es daher, unter dem Obdach des himmliſchen Schutzes einherzuwandeln, wie gemüthlos und troſtlos, ſich unmittelbar, wie der Ungläubige, den impertinenten Meteorſteinen, Hagelſchlägen, Regengüſſen und Sonnenſtichen der Natur auszuſetzen! Ich muß aber ſogleich den Gang der Entwicklung durch die Bemerkung unterbrechen, daß, wenn gleich dieſe Vorſtellung der göttlichen Vorſehung und andere religiöſe Vorſtellungen wegen ihrer Gemüthlichkeit und Herzlichkeit, wegen ihrer der Selbſtliebe des Menſchen zuſagenden Beſchaffenheit aus der Selbſtliebe, aus dem Herzen entſpringen, ſie doch daraus nur entſpringen, ſo lange das Herz im Dienſte der Einbildungskraft ſteht und eben deßwegen auch nur in religiöſen Einbildungen ſeinen Troſt findet. Denn ſo wie der Menſch ſeine Augen öffnet, ſo wie er ungeblendet durch religiöſe Vorſtellungen die Wirklichkeit anſieht, wie ſie iſt, ſo empört ſich das Herz gegen die Vorſtellung einer Vorſehung wegen ihrer Parteilichkeit, mit der ſie den Einen rettet, den Anderen untergehen läßt, die Einen zum Glück und Reichthum, die Anderen zum Unglück und Elend beſtimmt, wegen ihrer Grausamkeit oder Unthätigkeit wenigſtens, mit der ſie Millionen von Menſchen den gräßlichſten Leiden und Martern unterworfen. Wer kann die Gräuſel der Deſpotie, die Gräuſel der Hierarchie, die Gräuſel des religiöſen Glaubens und Aberglaubens, die Gräuſel der heidniſchen und chriſtlichen Criminaljuſtiz, die Gräuſel der Natur, wie den ſchwarzen Tod, die Peſt, die Cholera mit dem Glauben an eine göttliche Vorſehung zuſammenreimen? Die gläubigen Theologen und Philoſophen haben zwar allen ihren Verſtand aufgeboden, um dieſe augenſälligen Widerſprüche der Wirklichkeit mit der religiöſen Einbildung einer göttlichen Vorſehung auszugleichen; aber es verträgt ſich weit mehr mit einem wahrheitliebenden Herzen, weit mehr ſelbſt mit der Ehre Gottes oder eines Gottes, ſein Daſein geradezu zu läugnen, als durch die ſchändlichen

und albernen Kniffe und Pfiffe, welche die gläubigen Theologen und Philosophen zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung ausgeheckt haben, sein Dasein kümmerlich zu fristen. Es ist besser, ehrenvoll zu fallen, als ehrlos zu bestehen. Der Atheist läßt aber Gott ehrenvoll fallen, der Theist, der Rationalist dagegen ehrlos, à tout prix bestehen!

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die Religion hat also einen practischen Zweck. Sie will dadurch, daß sie die Naturwirkungen zu Handlungen, die Naturproducte zu Gaben, sei's nun eines oder mehrerer persönlicher, menschenähnlicher Wesen macht, die Natur in die Hand des Menschen bringen, dem Glückseligkeitstrieb des Menschen dienstbar machen. Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur ist daher wohl, wie ich im Wesen der Religion sage, der Grund und Anfang der Religion, aber die Freiheit von dieser Abhängigkeit, sowohl im vernünftigen, als unvernünftigen Sinne, ist der Endzweck der Religion. Oder die Gottheit der Natur ist wohl die Grundlage der Religion, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion. Was daher der Mensch auf dem Standpunkt der Vernunft durch Bildung, durch Cultur der Natur erreichen will: ein schönes, glückliches, von den Rohheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geschütztes Dasein, das will der Mensch auf dem Standpunkt der Uncultur durch die Religion erreichen. Das Mittel, die Natur den menschlichen Zwecken und Wünschen angenehm zu machen, ist im Anfang der menschlichen Geschichte daher einzig die Religion. Der hilf- und rathlose, der mittellose Mensch weiß sich nicht anders zu helfen, als durch Bitten und mit ihnen verbundene Gaben, Opfer, wodurch er den Gegenstand, vor dem er sich fürchtet, von dem er sich bedroht und abhängig fühlt, sich geneigt zu machen sucht, oder durch

Zauberei, welche aber eine irreligiöse Form der Religion ist; denn die Zauberkraft, d. h. die durch bloße Worte, durch den bloßen Willen die Natur beherrschende Macht, welche der Zauberer sich zuschreibt oder selbst ausübt, versetzt der religiöse Mensch in den Gegenstand außer sich. Uebrigens kann auch Beten und Zaubern verbunden sein, so daß die Gebete nichts Andres sind, als Beschwörungs- und Zaubersformeln, wodurch man die Götter auch wider ihren Willen zwingen kann, die Wünsche des Menschen zu erfüllen. Selbst auch bei den frommen Christen hat das Gebet nicht immer den Charakter religiöser Demuth, sondern es tritt auch oft gebieterisch auf. „Wenn wir, sagt z. B. Luther in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose, in der Noth und Anfechtung sind, da haben wir nicht sonderliche Acht auf die hohe Majestät (Gottes), sondern sagen stracks: Hilf lieber Gott! Nun hilf Gott! Laß Dich das erbarmen im Himmel. Da machen wir keine lange Vorrede.“

Gebet und Opfer sind also Mittel, wodurch der rath- und hülfslose Mensch aller Noth abzuhelpen und die Natur zu bezwingen sucht. So beten die Chinesen, wie Sonnerat erzählt, bei einem Seesturm, wo die Gefahr am meisten Thätigkeit und Geschicklichkeit erfordert, den Kompaß an und gehen betend mit demselben zu Grunde; so bitten die Tunesen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, sie möchte an ihren Hütten vorübergehen; so bringen die schon früher erwähnten Rhands, wenn die Blattern ausbrechen, der Gottheit der Blattern das Blut von Ochsen, Schafen und Schweinen dar; und die Einwohner der Insel Amboina, einer ostindischen Insel, oder specieller einer der Gewürzinseln, „bringen bei dem Ausbruch böserartiger Krankheiten allerlei Gaben und Opfer zusammen, packen sie in ein Schiff und stoßen es in das Meer, in der Hoffnung, daß die Seuchen dadurch versöhnt, den ihnen gebrachten Gaben und Opfern folgen, und die Insel Amboina verlassen würden.“ (Meiners a. a. O.) So wendet sich also der sogenannte Gözendiener sogar statt gegen, an den

Gegenstand, an die Ursache des Uebels mit frommen Gebeten, um ihn zu bezwingen. Das thut nun freilich der Christ nicht; aber er unterscheidet sich darin nicht von dem Polytheisten oder Gözendiener, daß er, statt durch Selbstthätigkeit, durch Cultur, durch eigenen Verstand, durch das Gebet an den allmächtigen Gott die Uebel der Natur beseitigen, die Natur überhaupt sich willfährig machen will. Freilich müssen wir hier sogleich auf den Unterschied zwischen den alten und modernen, oder den ungebildeten und gebildeten Christen aufmerksam machen; denn jene verließen und verließen sich nur auf die Allmacht des Gebetes oder Gottes; diese aber beten zwar auch noch: behüte uns vor Uebeln, behüte uns vor Feuersgefahr! in der Praxis jedoch verlassen sie sich nicht mehr auf die Kraft des Gebetes, sondern suchen sich durch Feueraussecuranzen und Lebensversicherungsanstalten zu schützen. Freilich muß ich sogleich hinzufügen, um Mißverständnisse zu beseitigen, daß die Cultur nicht allmächtig ist, wie der religiöse Glaube oder die religiöse Einbildung. So wenig die Natur aus Leder Gold, aus Staub Korn machen kann, wie der Gott, der Gegenstand der Religion, so wenig thut die Cultur, die die Natur nur durch die Natur, d. h. natürliche Mittel bemeistert, Wunder. Aber so viel steht fest, daß unzählige Uebel, die sonst der Mensch durch religiöse Mittel beseitigen wollte, aber nicht beseitigen konnte, die Bildung, die menschliche Thätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel gehoben oder doch gemildert hat. Die Religion ist daher das kindliche Wesen des Menschen. Oder: in der Religion ist der Mensch ein Kind. Das Kind kann nicht durch eigene Kraft, durch Selbstthätigkeit seine Wünsche erfüllen, es wendet sich mit Bitten an die Wesen, von denen es sich abhängig fühlt und weiß, an seine Eltern, um vermittelst derselben zu erhalten, was es wünscht. Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit, aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Uncultur. Die in späteren Zeiten entstandenen Religionen, wie die Christliche, die

man als neue bezeichnet, waren keine wesentlich neue Religionen; sie waren kritische Religionen; sie haben die aus den ältesten Zeiten der Menschheit stammenden religiösen Vorstellungen nur reformirt, vergeistigt, dem fortgeschrittenen Standpunkt der Menschheit angepaßt. Oder wenn wir auch die späteren Religionen als wesentlich neue fassen, so ist doch die Periode, wo eine neue Religion entspringt, im Verhältniß zu der späteren Zeit die Periode der Kindheit. Gehen wir nur auf das uns Nächste, auf die Zeit zurück, wo der Protestantismus entstanden. Welche Unwissenheit, welcher Aberglaube, welche Rohheit herrschten damals! Welche kindische, rohe, pöbelhafte, abergläubische Vorstellungen hatten selbst unsere gottesleuchteten Reformatoren! Aber eben deswegen hatten sie auch gar nichts Andres im Sinne, als nur eine religiöse Reformation, ihr ganzes Wesen, namentlich Luther's, war nur von dem religiösen Interesse in Beschlag genommen. Die Religion entspringt also nur in der Nacht der Unwissenheit, der Noth, der Mittellosigkeit, der Uncultur *), in Zuständen, wo eben deswegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrscht, wo der Mensch in den überspanntesten Vorstellungen, den exaltirtesten Gemüthsbewegungen lebt; aber sie entspringt zugleich aus dem Bedürfniß des Menschen nach Licht, nach Bildung oder wenigstens nach den Zwecken der Bildung, sie ist selbst nichts Andres, als die erste, aber selbst noch rohe, pöbelhafte Bildungsform des Menschenwesens; daher eben jede Epoche, jeder gewichtige Abschnitt in der Cultur der Menschheit mit der Religion beginnt. Alles daher, was später Gegenstand der menschlichen Selbstthätigkeit, Sache der Bildung wird, war ursprünglich Gegenstand der Religion; alle Künste, alle Wissenschaften oder vielmehr die ersten Anfänge, die ersten Elemente derselben, — denn so wie eine Kunst, eine

*) Selbst noch heute greifen unsere in allen tiefern menschlichen Angelegenheiten unwissenden und rohen Regierungen, um dem Elend der Welt zu steuern, zur Religion, statt zu positiven Hülfsmitteln.

Wissenschaft sich entwickelt, vervollkommenet, so hört sie auf, Religion zu sein, — waren anfänglich Sache der Religion und ihrer Vertreter, der Priester. So war die Philosophie, die Poesie, die Sternkunde, die Politik, die Rechtskunde, wenigstens die Entscheidung schwieriger Fälle, die Ermittlung von Schuld und Unschuld, eben so die Arzneikunde einst eine religiöse Sache und Angelegenheit. So hatte z. B. bei den alten Aegyptern die Arzneikunde „einen religiös astrologischen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, so stand auch jeder einzelne Theil des menschlichen Körpers unter dem Einfluß einer besondern Gestirngottheit Ein Rechtsstreit, eine Heilung konnte nicht unternommen werden, ohne die Gestirne zu befragen.“ (E. Röth: Die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre.) So sind noch heute bei den Wilden die Zauberer oder Herrenmeister, welche mit den Geistern oder Göttern in Verbindung stehen, welche also die Geistlichen, die Priester der Wilden sind, die Aerzte. Auch bei den Christen war sonst die Heilkunst oder die Kraft wenigstens zu heilen eine Sache der Religion, des Glaubens. In der Bibel haften sogar an den Kleidungsstücken der Heiligen, der Glaubenshelden, der Gottesmänner Heilkräfte. Ich erinnere hier nur an das Kleid Christi, dessen Saum man nur zu berühren brauchte, um zu genesen, an die Schweißtüchlein und Koller des Apostels Paulus, die man, wie es in der Apostelgeschichte heißt, nur über die Kranken zu halten brauchte, und die Seuchen wichen von ihnen und die bösen Geister fuhren aus. Die religiöse Medicin beschränkt sich jedoch keineswegs nur auf sogenannte übernatürliche Mittel, auf Beschwörung, Zauberei, Gebet, Glaubens- oder Gotteskraft; sie wendet auch natürliche Heilmittel an. Aber im Anfange der menschlichen Bildung haben eben diese natürlichen Heilmittel religiöse Bedeutung. So hatten die Aegypter, bei welchen, wie wir eben sahen, die Medicin ein Theil der Religion war, allerdings auch natürliche Heilmittel; — wie sollte sich denn auch der Mensch nur mit religiösen Mitteln, mit Gebet und Zaubersformeln begnügen können? sein Verstand, sei er auch

noch so unentwickelt, oder noch so sehr durch den Glauben unterdrückt, sagt ihm ja, daß man überall auf Mittel, und zwar dem Gegenstand, dem Zweck entsprechende Mittel sinnen müsse —; aber die „Bücher, in denen die Heilmittel und Heilarten der Aegypter aufgezeichnet waren, wurden zu den heiligen Büchern gerechnet, daher waren alle Neuerungen aufs strengste verboten; ein Arzt, der ein neues Mittel anwandte, und so unglücklich war, seinen Patienten nicht zu retten, ward mit dem Tode bestraft“. Wir haben an dieser ägyptischen Heilighaltung der herkömmlichen Arzneimittel ein deutliches Beispiel, wie die ersten Bildungs- oder Culturmittel Sacramente sind. Bei uns Christen sind Wasser, sind Wein und Brot nur Mittel der Sacramente; aber ursprünglich war das Wasser wegen der wohlthätigen Wirkungen und Eigenschaften, die man an ihm entdeckte, und die zur Bildung des Menschen und seiner Wohlfahrt beitrugen, ein Sacrament, d. h. etwas Heiliges, ja Göttliches. Das Waschen und Baden war bei den alten Völkern eine religiöse Pflicht und Angelegenheit ⁽²³⁾. Man machte sich ein Gewissen daraus, die Gewässer zu verunreinigen. Die alten Perser ließen ihr Wasser nie in einen Fluß, spuckten nie hinein. Auch bei den Griechen durfte man nicht mit ungewaschenen Händen durch einen Fluß gehen, noch in die Mündung eines Flusses oder in eine Quelle sein Wasser lassen. Eben so, ja noch heiliger, als das Wasser, waren das Brot und der Wein, weil zu ihrer Entdeckung schon eine größere Bildung erforderlich war, als zur Entdeckung der wohlthätigen Eigenschaften des Wassers, die ja schon die Thiere kennen. Das „heilige Brot“ gehörte zu den Mysterien der griechischen Religion. Selbst „noch unter uns, bemerkt richtig Hüllmann in seiner: „Theogonie, Untersuchungen über den Ursprung der Religion des Alterthums“ (Berlin 1804), herrscht ein gewisses religiöses Gefühl für Brot und Getreide, das unter anderen den Kornwucher für die gehässigste von allen Arten des Wuchers erklärt, das bei dem gemeinen Manne, sobald derselbe etwas von dieser Frucht umkommen sieht, in den Ausruf über-

geht: das liebe Brot! das liebe Getreide!“ Die Erfindung des Brotes, wie des Weines ward einem Gotte zugeschrieben, weil das Brot, weil der Wein selbst für etwas Göttliches und Heiliges galt. Heißt es ja doch selbst in der Bibel: „der Wein erfreut des Menschen Herz“. Alles Wohlthätige, alles Nützliche, alles Erfreuliche, alles das menschliche Leben Verschönernde und Verebelnde war aber den Alten, wie wir eben an dem Beispiel des Brotes und Weines sehen, etwas Göttliches, Heiliges, Religiöses. Je unwissender die Menschen waren, je entblößter an Mitteln, sich Genüsse zu verschaffen, sich ein menschenwürdiges Dasein zu geben, sich gegen die Rohheiten der Natur zu schützen, desto höhere Verehrung mußten sie gegen die Erfinder solcher Mittel hegen, desto heiliger das Mittel selbst halten. Daher war den sinnigen Griechen Alles, was den Menschen zum Menschen macht, ein Gott, so z. B. das häusliche Feuer, weil es die Menschen um den Herd versammelt, den Menschen dem Menschen nähert, kurz ein für den Menschen wohlthätiges Wesen ist. Aber eben weil der Mensch die ersten Heilmittel, die ersten Elemente der menschlichen Bildung und Glückseligkeit zu Sacramenten machte, so wurde im Laufe der Entwicklung der Menschheit stets die Religion der Gegensatz der eigentlichen Bildung, der Hemmschuh der Entwicklung; denn jeder Neuerung, jeder Veränderung in der alten hergebrachten Weise, jedem Fortschritt setzte sich die Religion feindlich entgegen.

Das Christenthum kam zu einer Zeit in die Welt, wo Wein und Brot und andere Culturmittel längst erfunden waren, wo es also nicht mehr Zeit war, die Erfinder derselben zu vergöttern, wo diese Erfindungen bereits ihre religiöse Bedeutung verloren hatten; das Christenthum brachte ein anderes Culturmittel in die Welt: die Moral, die Sittenlehre, das Christenthum wollte ein Heilmittel geben wider die moralischen, nicht wider die physischen und politischen Uebel, gegen die Sünde. Bleiben wir bei dem Beispiel vom Weine, um hieran den Unterschied des Christenthums vom Heidenthume, d. h. dem gemeinen,

volksthümlichen zu erläutern. Wie könnt ihr, sagten die Christen zu den Heiden, den Wein vergöttern? was ist er für eine Wohlthat? Unmäßig genossen, bringt er Tod und Verderben. Er ist nur eine Wohlthat, wenn er mit Mäßigkeit, mit Weisheit, wenn er moralisch getrunken wird; also hängt die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Dings nicht von ihm selbst, sondern nur von seinem moralischen Gebrauch ab. Das Christenthum hatte darin Recht. Aber das Christenthum machte die Moral zur Religion, d. h. das Sittengesetz zu Gottesgebot; die Sache der menschlichen Selbstthätigkeit zu einer Sache des Glaubens. Der Glaube ist ja im Christenthum das Princip, der Grund der Sittenlehre; „aus dem Glauben kommen die guten Werke,“ heißt es. Das Christenthum hat keinen Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keine Ceres, keinen Poseidon oder Gott des Meeres und der Schifffahrt; es kennt keinen Gott der Schmiede- oder Feuerkunst, wie den Vulkan; aber es hat doch noch einen Gott im Allgemeinen; oder vielmehr einen moralischen Gott, einen Gott der Kunst moralisch und selig zu werden. Und mit diesem Gotte setzen sich die Christen noch heute aller radicalen, aller gründlichen Bildung entgegen, denn der Christ kann sich keine Moral, kein sittliches oder menschliches Leben denken ohne Gott; er leitet daher die Moral von Gott ab, wie der heidnische Dichter die Gesetze und Arten der Dichtkunst von den Göttern und Göttinnen der Dichtkunst, der heidnische Schmied und Feuerkünstler die Kunstgriffe seines Handwerks von dem Gotte Vulkan ableitete. Aber wie sich jetzt die Schmiede und Feuerkünstler überhaupt, ohne einen besondern Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, auf ihr Handwerk verstehen, so werden auch einst die Menschen sich auf die Kunst verstehen, ohne einen Gott moralisch und selig zu werden. Ja erst dann werden sie wahrhaft moralisch und selig werden, wenn sie keinen Gott mehr haben, keine Religion mehr bedürfen; denn nur so lange eine Kunst noch unvollkommen, noch in den Windeln liegt, bedarf sie des religiösen Schutzes; denn eben durch die Religion füllt der Mensch die Mängel seiner Bildung

aus; nur aus Mangel an universeller Bildung und Anschauung macht er, wie der ägyptische Priester seine beschränkten Arzneimittel, seine moralischen Heilmittel zu Sacramenten, seine beschränkten Vorstellungen zu heiligen Dogmen, die Eingebungen seines eignen Geistes und Gemüthes zu Geboten und Offenbarungen Gottes. Kurz Religion und Bildung widersprechen sich, obgleich man allerdings die Bildung, insofern als die Religion die erste, älteste Culturform ist, die wahre, die vollendete Religion nennen kann, so daß nur der wahrhaft Gebildete der wahrhaft Religiöse ist. Indes ist dies doch ein Mißbrauch der Worte, denn mit dem Worte: Religion verknüpfen sich immer abergläubische und inhumane Vorstellungen; die Religion hat wesentlich der Bildung widerstrebende Elemente in sich; indem sie die Vorstellungen, Gebräuche, Erfindungen, die der Mensch in seiner Kindheit machte, auch dem Menschen in seinem Mannesalter noch zu Gesetzen machen will. Wo ein Gott dem Menschen sagen muß, daß er Etwas thue, wie er den Israeliten befahl, daß sie ihrer natürlichen Nothdurft sich an einem besonderen Orte, an einem Abtritte entledigen sollten, da befindet sich der Mensch auf dem Standpunkt der Religion, aber zugleich auch der tiefsten Rohheit; wo aber der Mensch Etwas aus sich selbst thut, weil es ihm seine eigene Natur, seine eigene Vernunft und Neigung sagt, da hebt sich die Nothwendigkeit der Religion auf, da tritt an ihre Stelle die Bildung. Und sowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich ist, wie ein Gebot des natürlichen Anstandes einst ein religiöses war, so wird es einst den Menschen, wenn sie aus dem Zustande unserer Scheincultur, aus dem Zeitalter der religiösen Barbarei heraus sein werden, unbegreiflich vorkommen, daß sie die Gebote der Moral und Menschenliebe, um sie auszuüben, als Gebote eines Gottes denken mußten, der sie für das Halten derselben belohnt, für das Nichtthalten derselben bestraft.

„Wer, sagt Luther, auf gut sämisch leben will,
Wie Epicurus steckt das Ziel,

Der halt von Gott und Menschen nichts,
 Glaubts sey kein Gott ders sicht und richt,
 Glaub, daß kein Leb'n nach diesem sey,
 Obgleich dein Herz dawider schrey,
 Dent, bist gebohren dir allein,
 Was du siehst, g'hör in Kragen dein,
 Sauff, friß, spey, scheiß, biß voll und toll,
 Gleichwie ein Sau, pfleg dein nur wohl."

Wir haben hier ein eclatantes Beispiel, wie die Cultur des rohen Menschen die Religion ist, wie aber diese Cultur, die Religion, selbst noch Rohheit, Barbarei ist. Der religiöse Mensch wird vom Fressen und Saufen abgehalten, nicht weil er eine Abneigung dagegen hat, nicht weil er etwas dem Menschenwesen Widersprechendes, Häßliches, Thierisches darin findet, sondern aus Furcht vor den Strafen, die ein himmlischer Richter, sei's nun in diesem oder jenem Leben, darauf gesetzt hat oder aus Liebe zu seinem Herrn, kurz aus religiösen Gründen. Die Religion ist der Grund, daß er kein Thier, die Scheidewand zwischen der Humanität und Bestialität; d. h. in sich selbst hat er die Bestialität, außer und über sich die Humanität. Der Grund seiner Menschlichkeit, seines nicht Saufens, nicht Fressens ist ja nur Gott, ein Wesen außer ihm, ein Wesen, das er als ein von sich unterschiedenes, außer ihm existirendes Wesen wenigstens vorstellt; wenn kein Gott ist — das ist der Sinn der angeführten Worte Luther's — so bin ich eine Bestie, d. h. eben der Grund und das Wesen meiner Humanität liegt außer mir. Wo aber der Mensch den Grund seiner Humanität außer sich hat in einem, wenigstens seiner Vorstellung nach, nicht menschlichen Wesen, wo er also aus nicht menschlichen, aus religiösen Gründen menschlich ist, da ist er eben auch noch kein wahrhaft menschliches, humanes Wesen. Ich bin nur dann Mensch, wenn ich aus mir selbst das Menschliche thue, wenn ich die Humanität als die nothwendige Bestimmung meiner Natur, als die nothwendige Folge meines eigenen Wesens erkenne und ausübe. Die Religion hebt nur die Erscheinungen des Uebels, aber nicht die Ursachen desselben auf; sie verhindert nur die Ausbrüche

der Rohheit und Bestialität, aber sie hebt nicht ihre Gründe auf, sie kurirt nicht radical. Nur wo die Handlungen der Menschlichkeit aus in der Natur des Menschen liegenden Gründen abgeleitet werden, ist eine Harmonie zwischen Princip und Consequenz, Grund und Folge; ist Vollkommenheit. Dies thut oder bezweckt aber die Bildung. Die Religion soll die Bildung ersetzen, ersetzt sie aber nicht; die Bildung aber ersetzt wirklich die Religion, macht sie überflüssig. „Wer Wissenschaft hat, sagt schon Goethe, braucht die Religion nicht.“ Ich setze statt des Wortes: Wissenschaft Bildung, weil Bildung den ganzen Menschen umfaßt, wenn gleich auch dieses Wort beanstandet werden kann, wenn man wenigstens an das denkt, was man jetzt gewöhnlich unter Bildung versteht. Doch welches Wort ist makellos? Nicht die Menschen religiös zu machen, sondern zu bilden, Bildung durch alle Klassen und Stände zu verbreiten, das ist daher jetzt die Aufgabe der Zeit. Mit der Religion vertragen sich, wie die Geschichte bis auf unsere Tage beweist, die größten Gräuelp, aber nicht mit der Bildung. Mit jeder Religion, die auf theologischen Grundlagen beruht, und nur mit der Religion in diesem Sinne haben wir es immer zu thun, ist Aberglaube verbunden; aber der Aberglaube ist jeder Grausamkeit und Unmenschlichkeit fähig. Man kann sich hier nicht mit dem Unterschiede von falscher und wahrer Religion oder Religiosität helfen. Die wahre Religion, von welcher man alles Schlechte und Gräuelphafte wegläßt, ist nichts, als die durch Bildung, durch Vernunft beschränkte und erleuchtete Religion. Und wenn daher Menschen, welche sich zu dieser Religion bekennen, die Menschenopfer, die Regerverfolgungen, die Herenverbrennungen, die Todesstrafen „armer Sünder“ und dergleichen Gräuelpthaten theoretisch und praktisch, mit Worten und mit der That verwerfen, so kommt das nicht auf Rechnung der Religion, sondern auf Rechnung ihrer Bildung, ihrer Vernunft, ihrer Gutmüthigkeit und Menschlichkeit, die sie nun natürlich auch in die Religion hineinbringen.

Gegen die bisherige Entwicklung, daß die Religion nur in den

ältesten Zeiten der Menschheit, überhaupt nur in den Zeiten der Rohheit und Unbildung ihren Ursprung nehme und daher nur in solchen Zeiten in voller Frische und Lebenskraft dastehe, daß Religion und Bildung Gegensätze seien, kann man anführen, daß ja gerade oft die gebildetsten, die gelehrtesten, die weisesten Menschen im höchsten Grade religiös waren. Allein diese Erscheinungen erklären sich — abgesehen von den andern Gründen, die in meiner ganzen bisherigen Entwicklung enthalten sind, denn hier handelt es sich nur um den Gegensatz der Religion und Bildung, ein Gegensatz, den Niemand läugnen kann und wird, denn man kann Religion ohne Bildung und Bildung ohne Religion haben — erklären sich, sage ich, daraus, daß überhaupt oft im Menschen sich die größten, unvereinbarsten Widersprüche vorfinden. Die Geschichte der Menschheit, namentlich aber eben die Religionsgeschichte liefert hiervon die merkwürdigsten Beispiele, und nicht nur an Einzelnen, sondern selbst an ganzen Nationen. Die gebildetsten Völker des Alterthums, deren Schriften noch heute die Grundlage der gelehrten Bildung ausmachen, die kunst sinnigen, geistreichen Griechen, und die praktischen, thatkräftigen Römer, welchem lächerlichen, unsinnigen religiösen Aberglauben huldigten sie nicht und selbst in ihren besten Zeiten! Der römische Staat selbst beruhte eigentlich nur auf der Weissagerei *) aus der Beschaffenheit der Opfethiere, aus den Blitzen und andern gewöhnlichen und ungewöhnlichen Naturerscheinungen, aus dem Gesang, Flug und Fraß der Vögel, denn die Römer unternahmen nichts Wichtiges, z. B. keinen Krieg, wenn ihre heiligen Hühnchen keinen Appetit hatten. In vielen ihrer religiösen Gebräuche und Vorstellungen unterscheiden sich die Griechen und Römer nicht von den rohesten, ungebildetsten Völkern. Man kann daher in einer gewissen Sphäre ein gebildeter und gescheidter

*) D. h. auf religiösem Lug und Trug, worauf übrigens auch jetzt noch der christliche Thron und Altar beruht. Ist es nicht z. B. ein offener Betrug, wenn man jetzt noch nach den Resultaten der selbst von Theologen angestellten Untersuchungen über die Bibel, dieselbe bei dem Volke für das Wort Gottes ausgiebt?

Mann sein, und doch auf dem Gebiete der Religion dem thörichtesten Aberglauben unterworfen sein.

Wir finden diesen Widerspruch besonders im Beginne der neueren Zeit. Die Reformatoren der Philosophie und Wissenschaften überhaupt waren Freigeister und Abergläubige zugleich; sie lebten in dem unseligen Zwiespalt zwischen Staat und Kirche, Weltlichem und Geistlichem, Menschlichem und Göttlichem. Das sogenannte Weltliche unterwarfen sie ihrer Kritik; in kirchlichen und religiösen Dingen aber waren sie so gläubig, wie die Kinder und Weiber, unterwarfen sie demüthig ihre Vernunft den unsinnigsten, phantastischsten Vorstellungen und Glaubensartikeln. Der Grund dieser widerwärtigen Erscheinung ist leicht zu erklären. Die Religion heiligt ihre Vorstellungen und Gebräuche, macht von ihnen das Heil der Menschen abhängig; bringt sie dem Menschen als Gewissenssache auf. So vererben sie sich unverändert und unangestastet von Geschlecht zu Geschlecht fort. So waren in dem religiösen Aegypten, wie Plato in seinen Gesetzen bemerkt, die Kunstwerke seiner Zeit und die schon vor Jahrtausenden gefertigten vollkommen gleich, weil jede Neuerung verpönt war, und in Ostindien darf noch heute nach Baullinus a S. Bartholomäo (Brahmanensystem, 1791) kein Maler und Bildhauer ein religiöses Bild verfertigen, wenn es nicht mit den uralten Bildern in den Tempeln übereinstimmt. Während daher in allen andern Stücken der Mensch fortgeschritten ist, bleibt er in der Religion stockblind und stockdumm auf dem alten Flecke stehen. Die religiösen Einrichtungen, Gebräuche und Glaubensartikel bestehen noch als heilig fort, wenn sie gleich mit der fortgeschrittenen Vernunft und dem veredelten Gefühle des Menschen im schreiendsten Widerspruche stehen, wenn selbst längst der ursprüngliche Grund und Sinn dieser Einrichtungen und Vorstellungen gar nicht mehr bekannt ist. Auch wir leben noch in diesem widerwärtigen Widerspruch zwischen Religion und Bildung; auch unsere religiösen Lehren und Gebräuche stehen im größten Gegensatze zu unserem gegenwärtigen geistigen und materiellen Stand-

punkt; aber diesen häßlichen und grundverderblichen Widerspruch aufzuheben, das ist eben unsere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, die einzige Bedingung einer, so zu sagen, neuen Menschheit und neuen Zeit. Ohne sie sind alle politischen und socialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Ueberzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz, wenn wir das Wort Religion beibehalten wollen, — einer neuen Religion!

Bierundzwanzigste Vorlesung.

Die Erscheinung, daß Verstand wenigstens in gewissen Lebenssphären sich mit dem unverständigsten Aberglauben, politische Freiheit mit religiösem Knechtsinn, naturwissenschaftliche, industrielle Fortschritte mit dem religiösen Stillstande, selbst mit der Bigotterie vertragen, hat Manche auf die oberflächliche Ansicht und Behauptung gebracht, daß die Religion für das Leben, namentlich das öffentliche, politische Leben ganz gleichgültig sei; das Einzige, was man in dieser Beziehung erstreben müsse, sei unbedingte Freiheit zu glauben, was man wolle. Ich erwidere aber dagegen, daß solche Zustände, wo politische Freiheit mit religiöser Befangenheit und Beschränktheit verbunden ist, keine wahren sind. Ich für meinen Theil gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Slave meiner religiösen Einbildungen und Vorurtheile bin. Die wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei ist; die wahre Bildung nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurtheile und Einbildungen Herr geworden ist. Das Ziel des Staats kann aber kein anderes sein, als wahre, vollkommene Menschen — vollkommen freilich nicht im Sinne der Phantastik — zu bilden; ein Staat daher, dessen Bürger bei freien politischen Instituten religiös unfrei sind, kann daher kein wahrhaft menschlicher und freier Staat sein. Der Staat macht nicht die Menschen, sondern die Menschen machen den Staat. Wie die Menschen, so der Staat. Wo einmal ein Staat besteht, da

werden freilich die Einzelnen, die durch Geburt oder Einwanderung Glieder desselben werden, durch den Staat bestimmt; aber was ist der Staat im Verhältniß zu den Einzelnen, die in ihn kommen, anders, als die Summe und Verbindung der bereits existirenden, diesen Staat bildenden Menschen, die kraft der ihnen zu Gebote stehenden Mittel, kraft der von ihnen geschaffenen Einrichtungen die Zu- und Nachkommen nach ihrem Geist und Willen bestimmen? Wo daher die Menschen politisch frei, religiös unfrei sind, da ist auch der Staat kein vollkommener oder noch nicht vollendeter. Was aber den zweiten Punkt betrifft, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, so ist's allerdings die erste Bedingung eines freien Staates, daß „Jeder nach seiner Façon selig werden“, Jeder glauben kann, was er will. Aber diese Freiheit ist eine sehr untergeordnete und inhaltslose; denn sie ist nichts Andres, als die Freiheit oder das Recht, daß Jeder auf eigene Faust ein Narr sein kann. Der Staat in unserem bisherigen Sinne kann allerdings nichts weiter thun, als sich aller Eingriffe in das Gebiet des Glaubens zu enthalten, als unbedingte Freiheit in dieser Beziehung zu geben. Aber die Aufgabe des Menschen im Staate ist, nicht nur zu glauben, was er will, sondern zu glauben, was vernünftig ist; überhaupt nicht nur zu glauben, sondern auch zu wissen, was er wissen kann und wissen muß, wenn er ein freier und gebildeter Mensch sein will. Nicht kann man sich hier mit der Schranke des menschlichen Wissens helfen. Im Gebiete der Natur giebt es allerdings noch genug Unbegreifliches; aber die Geheimnisse der Religion, die aus dem Menschen entspringen, kann auch der Mensch bis auf den letzten Grund erkennen. Und eben, weil er es kann, soll er es auch. Endlich ist eine durchaus oberflächliche, von der Geschichte, selbst von dem gewöhnlichen Leben tagtäglich widerlegte Ansicht, daß die Religion keinen Einfluß auf das öffentliche Leben habe. Diese Ansicht stammt daher nur aus unserer Zeit, wo der religiöse Glaube nur noch eine Chimäre ist. Wo ein Glaube freilich keine Wahrheit im Menschen mehr ist, da hat er auch keine practischen Folgen, da bringt er

keine weltgeschichtlichen Thaten mehr hervor. Aber wo das der Fall, wo der Glaube nur eine Lüge noch ist, da befindet sich der Mensch im häßlichsten Widerspruch mit sich, da hat der Glaube daher wenigstens moralisch verderbliche Folgen. Eine solche Lüge ist aber der moderne Gottesglaube. Nur die Aufhebung dieser Lüge ist daher die Bedingung einer neuen, thatkräftigen Menschheit.

Die eben erwähnte Erscheinung, daß Religiosität im gewöhnlichen Sinne des Wortes oft mit den entgegengesetztesten Eigenschaften verbunden ist, hat Viele zu der Hypothese oder Annahme geführt, daß es ein besonderes Organ der Religion oder ein ganz specifisches, besonderes, religiöses Gefühl gebe. Allein mit größerem Rechte könnte man ein besonderes Organ des Aberglaubens annehmen. In der That heißt der Satz: die Religion, d. h. der Glaube an Götter, an Geister, an sogenannte höhere, unsichtbare Wesen, welche über den Menschen herrschen, ist dem Menschen eingeboren, wie irgend ein anderer Sinn, dieser Satz heißt in vernünftiges und ehrliches Deutsch übersetzt: der Aberglaube ist dem Menschen eingeboren, wie schon Spinoza behauptete. Die Quelle und Stärke des Aberglaubens ist aber die Macht der Unwissenheit und Dummheit, welche die größte Macht auf Erden ist, die Macht der Furcht oder des Abhängigkeitsgefühles und endlich die Macht der Einbildungskraft, welche aus jedem Uebel, dessen Ursache der Mensch nicht kennt, aus jeder Erscheinung, sei es auch nur eine flüchtige Lusterscheinung, eine Gestalt, die den Menschen erschreckt, weil er nicht weiß, was es ist, ein böses Wesen, Geist oder Gott macht, aus jedem Glücksfall, aus jedem Fund, jedem Gut, das ihm der Zufall zuführt, ein gutes Wesen, einen guten Geist oder Gott, oder wenigstens das Werk eines solchen macht. So glaubten z. B. die Cariben, daß es ein böser Geist sei, der durch das Schießgewehr wirke, daß ein böser Geist bei einer Mondfinsterniß den Mond verschlinge, daß der böse Geist selbst da gegenwärtig sei, wo sie einen üblen Geruch bemerkten. Im entgegengesetzten Sinne heißt es aber bei Homer, wenn Einem der Zufall irgend

etwas Erwünschtes plötzlich in die Hand spielt, ein Gott habe es gebracht. Der Glaube an Teufel ist daher dem Menschen eben so eingeboren oder natürlich, als der Glaube an Gott, so daß, wenn man ein besonderes Gottesgefühl oder Gottesorgan annimmt, man auch ein besonderes Teufelsgefühl oder Teufelsorgan im Menschen annehmen muß. Bis auf die neueste Zeit war auch in der That beider Glaube unzertrennlich; noch im vorigen Jahrhundert war einer, der das Dasein des Teufels läugnete, eben so gut ein Gottloser, als der das Dasein eines guten oder eigentlich sogenannten Gottes läugnete. Noch im vorigen Jahrhundert vertheidigten die Gelehrten den Teufelsglauben mit demselben Aufwand von Scharfsinn, mit welchem die heutigen Gelehrten den Gottesglauben vertheidigen. Noch im vorigen Jahrhundert bezeichneten die Gelehrten, selbst die protestantischen, mit derselben Dünkelhaftigkeit die Teufelsläugnung als einen Unsinn, mit welcher sie jetzt den Atheismus als Unsinn bezeichnen. Ich verweise deshalb auf die in den Anmerkungen zu meinem P. Bayle enthaltenen Beweisstellen aus Walch's philosophischem Lexikon. Nur die Halbheit und Charakterlosigkeit des modernen Rationalismus hat den einen Theil des religiösen Glaubens behalten, den andern fallen lassen, hat dieses Band zwischen dem Glauben an gute und böse Geister oder Götter zerrissen. Wenn man daher die Religion, d. h. den Gottesglauben deswegen in Schutz nimmt, weil er menschlich sei, weil fast alle Menschen an ihn glaubten, weil es nothwendig für den Menschen sei, sich eine „freie“, d. h. menschliche Ursache der Natur zu denken, so muß man auch so consequent, so ehrlich sein und aus demselben Grunde den Glauben an Teufel und Hexen, kurz den Aberglauben, die Unwissenheit und Dummheit des Menschen in Schutz nehmen; denn nichts ist menschlicher, nichts allgemeiner verbreiteter, als die Dummheit, nichts natürlicher, nichts mehr dem Menschen angeboren, als die Unwissenheit, die Ignoranz. Die negative theoretische Ursache oder Bedingung wenigstens aller Götter ist ja die Unwissenheit des Menschen, seine Unfähigkeit, sich in die Natur

hineinzudenken; und je unwissender, je beschränkter, je roher der Mensch ist, desto mehr denkt er von sich in die Natur hinein, desto weniger kann er von sich abstrahiren. So glaubten die Peruaner, wenn sie eine Sonnenfinsterniß sahen, daß die Sonne wegen eines von ihnen begangenen Fehlers böß auf sie sei. Sie glaubten also, daß die Sonnenfinsterniß nur die Folge einer freien Ursache, d. h. eines Unwillens, einer üblen Laune sei. Wenn sich aber der Mond verfinsterte, so hielten sie ihn für krank und besorgten, er möge sterben, alsdann vom Himmel fallen, sie alle erschlagen und das Ende der Welt verursachen. Wenn er aber wieder sein Licht bekam, so freuten sie sich darüber als ein Zeichen seiner Wiedergenesung. So trägt der Mensch auf dem Standpunkte der Religion, auf dem Standpunkt, worin der Gottesglaube wurzelt, seine Krankheiten selbst auf die himmlischen Körper über! Die Indianer am Drinoko halten sogar Sonne, Mond und Sterne für lebendige Geschöpfe. „Einer sagte einstmals zu Salvator Gilii: diese da oben sind Menschen, wie wir“. Die Patagonier glauben, daß die Sterne ehemalige Indianer gewesen, und daß die Milchstraße ein Feld sei, wo sie auf der Straußenjagd sind; die Grönländer glauben desgleichen, daß Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren gewesen, die bei einer besonderen Gelegenheit in den Himmel versetzt worden; eben so glaubten andere Völker, daß die Sterne die Wohnungen oder selbst die Seelen der großen Todten seien, die wegen ihrer Verdienste in den Himmel versetzt worden, also dort ewig leuchteten und glänzten. So glaubten, wie Sueton erzählt, die Römer, als nach Cäsar's Tod sich ein Komet am Himmel zeigte, daß dieser Stern die anima, die Seele des Cäsar sei. Kann der Mensch die Anmaßung seiner Unwissenheit, die Vermenschlichung der Natur, die Unterwerfung derselben unter eine freie Ursache, d. h. unter die menschliche Einbildungskraft und Willkür weiter treiben, als wenn er in den Sternen seine Collegen oder Ahnen oder die Ordenssterne erblickt, womit die Menschen nach dem Tode wegen ihrer Verdienste decorirt werden? Die modernen Gottesgläubigen lächeln über solche Vorstel-

lungen, aber sie sehen nicht ein, daß ihr Gottesglaube auf demselben Standpunkt, demselben Grunde beruht, auf welchem diese Vorstellungen, nur daß sie nicht den Menschen mit Haut und Haaren, nicht, wie ich schon entwickelte beim Unterschiede von Polytheismus und Monotheismus, das Individuum, das körperliche Einzelwesen, sondern das vermittelt des Absonderungsvermögens vom Individuum, vom Leibe abgezogene Wesen des Menschen zum Grunde der Natur machen, hinter ihr spuken lassen. Es ist aber im Grunde ganz eins, ob ich, wie die Patagonier, die Erscheinungen des Himmels von Gemüthsstimmungen und Willensbestimmungen, den Schein der Sonne von ihrer Gutmüthigkeit und Freundlichkeit, ihre Verfinsterung von ihrer Bosheit, ihrer Ungnade gegen den Menschen ableite, oder wie der Christ, der Gottesgläubige die Natur überhaupt von einer freien Ursache oder dem Willen eines persönlichen Wesens, denn nur ein persönliches Wesen hat Willen, ableite. Wo der Gottesglaube noch ein wahrer, wo er daher ein consequenter, ein strenger, zusammenhängender Glaube ist, kein lüderlicher, zerrissener Glaube, wie der moderne Gottesglaube, da ist Alles willkürlich, da giebt es keine physikalischen Gesetze, keine Naturmacht, da werden die den Menschen in Furcht versetzenden, die schrecklichen, Unglück verursachenden Erscheinungen der Natur von dem Zorne Gottes oder, was eins ist, dem Teufel, die entgegengesetzten Erscheinungen der Natur von der Güte Gottes abgeleitet. Aber diese Ableitung des Naturnothwendigen von einer freien Ursache hat ihren theoretischen Grund nur in der Unwissenheit und Einbildungskraft des Menschen. Daher die Menschen, nachdem sie sich einige Kenntnisse von den gewöhnlichen Erscheinungen der Natur erworben hatten, hauptsächlich nur in den ungewöhnlichen und unbekannten Naturerscheinungen, d. h. in den Erscheinungen der menschlichen Unwissenheit die Spuren und Beweise einer willkürlichen oder freien Ursache erblickten. So war es z. B. mit den Kometen. Weil diese selten erschienen, weil man nicht wußte, was man aus ihnen machen sollte, so erblickten noch bis zu Anfang des vorigen

Jahrhunderts die Menschen, selbst auch der gelehrte Pöbel, in ihnen willkürliche Zeichen, willkürliche Erscheinungen, die Gott zur Besserung und Züchtigung der Menschen am Himmel hervorbringe. Der Rationalismus dagegen hat die willkürliche, freie Ursache bis auf den Anfang der Welt zurückgedrängt, außerdem erklärt er sich Alles natürlich, Alles ohne Gott, d. h. er ist zu faul, zu lächerlich, zu oberflächlich, als daß er bis auf den Anfang, bis auf die Principien seiner natürlichen Erklärungsweise und Anschauung zurückginge; er ist zu faul, um darüber nachzudenken, ob die Frage nach dem Anfange der Welt überhaupt eine vernünftige oder kindische, nur in der Unwissenheit und Beschränktheit des Menschen begründete Frage ist; er weiß sich diese Frage nicht vernünftig zu beantworten; er füllt daher die Leere in seinem Kopfe mit der Einbildung einer „freien Ursache“ aus. Aber er ist so inconsequent, sogleich wieder diese freie Ursache aufzugeben, die Freiheit mit der Nothwendigkeit der Natur abzubrechen; statt daß der alte Glaube die erste Freiheit in einer ununterbrochenen Kette von Freiheiten, d. h. von willkürlichen Handlungen, von Wundern fortsetzt. Nur die Bewußtlosigkeit, die Charakterlosigkeit, die Halbheit kann den Gottesglauben mit der Natur und Naturwissenschaft verbinden wollen. Glaube ich einen Gott, eine „freie Ursache“, so muß ich auch glauben, daß der Wille Gottes allein die Nothwendigkeit der Natur ist, daß das Wasser nicht durch seine Natur, sondern durch den Willen Gottes naß macht, daß es daher jeden Augenblick, so Gott will, brennen, die Natur des Feuers annehmen kann. Ich glaube an Gott, heißt: ich glaube, daß keine Natur, keine Nothwendigkeit ist. Entweder lasse man den Gottesglauben fahren, oder man lasse die Physik, die Astronomie, die Physiologie fahren! Niemand kann zwei Herren dienen. Und wenn man den Gottesglauben in Schutz nimmt, so nehme man auch, wie gesagt, den Teufels-, Geister- und Hexenglauben in Schutz. Dieser Glaube ist nicht nur wegen seiner gleichen Allgemeinheit, sondern auch wegen seiner gleichen Beschaffenheit und Ursache unzertrennlich vom Gottesglauben. Gott ist der Geist der Natur,

d. h. der personificirte Eindruck der Natur auf den Geist des Menschen, oder das geistige Bild des Menschen von der Natur, das er aber von der Natur absondert und als ein selbstständiges Wesen denkt. Eben so ist der Geist des Menschen, der nach dem Tode umgeht, d. h. das Gespenst nichts Andres, als das Bild von dem gestorbenen Menschen, das auch noch nach dem Tode übrig bleibt, das aber der Mensch personificirt, als ein von dem wirklichen, lebendigen, leiblichen Wesen des Menschen unterschiedenes Wesen vorstellt. Wer also sich zu dem einen Geist oder Gespenst, dem großen Naturgespenst bekennt, der bekenne sich auch zu dem anderen Geiste oder Gespenst, dem Menschengespenst. Doch ich bin in Folge einer äußeren Veranlassung von meiner eigentlichen Aufgabe abgekommen. Ich habe nur sagen wollen, daß, wenn man ein besonderes Organ für die Religion im Menschen annehmen will, man vor allen Dingen ein besonderes Organ für den Aberglauben, für die Unwissenheit und Denksfaulheit im Menschen annehmen muß. Nun giebt's aber Menschen, welche in dieser Beziehung rationalistisch, ungläubig, in anderer Beziehung abergläubisch sind, weil sie eben über gewisse Dinge nicht klar geworden sind, weil gewisse, oft ganz unbekannte Einflüsse und Gründe sie eben nicht über diesen oder jenen Punkt hinauskommen lassen. Wollte man diese Widersprüche organisch erklären, so müßte man daher zwei sich geradezu entgegengesetzte Organe oder Sinne in einem und demselben Menschen annehmen. Ja, es giebt Menschen, welche in der That verläugnen, verwerfen, verlachen, was sie im Kopfe bekennen, und umgekehrt im Kopfe läugnen, was sie im Herzen bekennen, welche sich z. B. vor Gespenstern fürchten, während sie doch läugnen, daß es Gespenster giebt, ja über sich selbst sich ärgern und schämen, daß sie ein Hemd bei der Nacht für einen Geist, für ein Gespenst ansahen. Wenn man zur Erklärung einer besonderen Erscheinung sogleich zu einem besonderen Sinne oder Organ seine Zuflucht nehmen wollte, so müßte man daher in diesen Menschen ein besonderes Organ für die heilige Geisterwelt und Gespensterfurcht, und ein an-

deres Organ für die profane Lügung der Gespensterwelt annehmen. Es ist allerdings nichts bequemer, als für eine auffallende Erscheinung sogleich eine ganz besondere Ursache ausfindig zu machen; aber eben diese Bequemlichkeit muß uns schon diese Erklärungsweise verdächtigmachen. Was nun aber insbesondere die Religion betrifft, so berechtigt uns gar nichts, sie aus einem besonderen Gefühl, einem besonderen Sinne oder Organ abzuleiten, wie unsere ganze bisherige Erklärung derselben gezeigt hat. Zum deutlichen Beweise appellire ich jedoch noch an die Sinne. Nur aus seinen Erscheinungen, aus seinen Wirkungen, seinen in die Sinne fallenden Aeußerungen können wir ja so Etwas erkennen, so auch die Religion. Der wichtigste, ihr Wesen am meisten offenbarende und zugleich augenfälligste Act der Religion ist aber das Gebet oder die Anbetung; denn die Anbetung ist ja das in die Sinne fallende, in sinnlichen Geberden und Zeichen sich darstellende Gebet. Betrachten wir daher die verschiedenen Anbetungsweisen der Völker, so werden wir finden, daß die religiösen Gefühle sich nicht von den Gefühlen unterscheiden, die der Mensch auch außer und ohne Religion im eigentlichen Sinne hat. „Der allgemeinste, natürlichste Ausdruck, sagt Meiners, der hierüber wie über andere Punkte in seiner angeführten Schrift das Wichtigste gesammelt hat, der allgemeinste, natürlichste Ausdruck der Demüthigung vor höheren Naturen, wie vor unumschränkten Beherrschern, war das Niederwerfen des ganzen Körpers auf die Erde. Das Niederfallen auf die Kniee war, wenn auch nicht so gemein, als das Niederwerfen des ganzen Körpers, doch sehr häufig unter den verschiedensten Völkern. Die Aegypter ehrten durch Knieen ihre Götter, wie ihre Könige und deren Vertraute. Die Juden durften sich eben so wenig, als die heutigen Muhamedaner, beim Beten hinsetzen, weil der Wohlstand es von jeher im Morgenlande untersagte, daß Unterthanen sich in Gegenwart ihrer Beherrscher, Klienten vor ihren Patronen, Weiber, Kinder und Knechte vor ihren Männern, Vätern und Herren niederließen. Im alten Orient, wie im alten Griechenland

und Italien drückten von undenklichen Zeiten her Unterthanen ihren Beherrschern, Knechte ihren Herren, Frauen und Kinder ihren Männern und Vätern Ehrfurcht und Ergebenheit dadurch aus, daß sie ihnen entweder die Hände oder die Kniee und den Saum der Kleider oder endlich die Füße küßten. Was Untergebene ihren Vorgesetzten thaten, das thaten die Menschen überhaupt den Göttern. Sie küßten also entweder die Hände oder die Kniee oder die Füße der Bildnisse der Götter. Die freien Griechen und Römer erlaubten sich sogar das Kinn und den Mund von Götterstatuen zu küssen“. Wir sehen an diesem Beispiele, daß die Menschen keine anderen Ehrenbezeugungen, keine anderen Ausdrucksweisen ihrer Empfindungen und Gesinnungen gegen die göttlichen Wesen haben, als gegen die menschlichen Wesen, daß daher die Gesinnungen und Gefühle, die der Mensch einem religiösen Gegenstande, einem Gotte gegenüber hat, er auch nicht religiösen Gegenständen gegenüber empfindet, also die Gefühle der Religion keine besonderen sind, oder daß es kein specifisch religiöses Gefühl giebt. Der Mensch wirft sich auf die Kniee nieder vor seinen Göttern; aber dasselbe thut er auch vor seinen Herrschern, vor Denen überhaupt, die sein Leben in der Hand haben; er fleht auch sie um Erbarmen demüthigst an; kurz er bezeugt dieselbe Ehrfurcht den Menschen als den Göttern. So verehrten die Römer mit der nämlichen Pietät oder Frömmigkeit, mit welcher sie die Götter verehrten, das Vaterland, die Blutsverwandten, die Eltern. Die Frömmigkeit, die Pietät ist, wie Cicero sagt, die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber sie ist auch, wie derselbe an einer anderen Stelle sagt, die Gerechtigkeit gegen die Eltern ⁽²⁴⁾. Bei den Römern war daher auch, wie Valerius Maximus bemerkt, die selbe Strafe auf die Verletzung der Götter und Eltern gesetzt. Aber noch höher als die Würde der Eltern, die doch den Göttern gleich geachtet waren, stand, wie derselbe sagt, die Majestät des Vaterlands, d. h. der höchste Gott der Römer war Rom. Bei den Indiern gehört zu den fünf großen religiösen Ceremonien oder Sacramenten, die nach Menu's Gesetzbuch ein

Hausvater täglich feiern soll, „das Sacrament der Menschen“, das Sacrament der Gastfreundschaft, die Hochachtung und Ehrerbietung gegen Gäste. Namentlich hat aber der Orient die Verehrung der Fürsten bis auf den höchsten Grad des religiösen Servilismus getrieben. So müssen z. B. in China alle Unterthanen, selbst die tributpflichtigen Staatsoberhäupter vor dem Kaiser dreimal niederknien und neunmal die Erde mit dem Kopfe berühren, und an gewissen Tagen des Monats erscheinen die vornehmsten Mandarinen vor dem Kaiser, und wenn er auch nicht selbst gegenwärtig sein sollte, so erweisen sie doch dem leeren Throne dieselbe Ehrfurcht. Ja selbst vor den kaiserlichen Mandaten und Schreiben muß man niederknien und neunmal mit dem Kopfe die Erde berühren. Die Japaner halten ihren Kaiser für so erhaben, daß „selbst nur die Großen der ersten Klasse das Glück genießen, des Kaisers Füße sehen zu dürfen, ohne indeß ihren Blick höher richten zu dürfen. Eben desswegen, weil der Mensch, namentlich der Orientale die höchste Ehrfurcht, deren nur der Mensch fähig ist, seinem Regenten gegenüber empfindet, so hat sie auch seine Phantasie zu Göttern gemacht, sie mit allen Eigenschaften und Titeln der Gottheit ausgeschmückt. Allgemein bekannt sind die hyperbolischen Titel der Sultane und der Kaiser von China. Aber selbst kleine ostindische Fürsten heißen „Könige der Könige, Brüder der Sonne, des Mondes und der Sterne, Herren der Ebbe und Fluth und des Weltmeeres.“ Auch bei den Aegyptern wurde das Königthum mit der Gottheit identificirt, und zwar so sehr, daß der König Ramses sogar dargestellt wird, wie er sich selbst als Gott anbetet. Die Christen haben von den Orientalen wie die Religion, auch diese Vergötterung der Fürsten ererbt. Die Eigenschaften oder Titel der Gottheit, welche die heidnischen Kaiser führten, waren auch die Titel der ersten christlichen Kaiser. Und noch heute drücken die Christen sich ihren Fürsten gegenüber so demüthig, so servil aus, als man sich nur einem Gotte gegenüber ausdrücken kann. Noch heute sind die Titel ihrer Fürsten eben so phantastische Hyperbeln und Uebertreibungen, als

die Titel, womit von jeher die religiöse Schmeichelei die Götter zu verherrlichen suchte. Noch heute sind die Unterschiede, die sie zwischen den Titeln der göttlichen und fürstlichen Macht machen, nur diplomatische Rangs-, aber keine Wesensunterschiede. Eben daher, weil es kein besonderes religiöses Gefühl, keinen besonderen religiösen Sinn und folglich auch keinen besonderen religiösen Gegenstand, keinen Gegenstand giebt, der ausschließlich und allein auf religiöse Verehrung Anspruch machte, kommt auch der Unterschied zwischen Gözen- und Gottesdienst.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Unterschied zwischen Götzendienst und Gottesdienst entspringt da, wo der Mensch einen Gegenstand, er sei nun ein natürlicher, sinnlicher oder geistiger, vor allen anderen bevorzugt, und diesem allein die Gefühle, die der Mensch auch einem anderen Gegenstande gegenüber empfinden, die Ehrenbezeugungen, die er auch einem anderen Gegenstande beweisen kann, zueignen will. Die Religion, d. h. die Religion, die sich in öffentlichen Bekenntnissen, in bestimmten, gottesdienstlichen Formen ausspricht, sage ich im Wesen des Christenthums, ist ein öffentliches Liebesbekenntniß. Den Gegenstand, das Weib, das die höchste Macht über den Mann ausübt, das, in seinen Augen wenigstens, das vorzüglichste und höchste Weib ist, das in ihm eben deswegen ein Abhängigkeitsgefühl erzeugt, das Gefühl, daß er ohne dasselbe nicht leben, wenigstens nicht glücklich sein kann, das erwählt er zum Gegenstande seiner Liebe und macht es, wenigstens so lange er es nicht besitzt, so lange es nur ein Gegenstand seiner Wünsche und Einbildungen ist, zu einem Gegenstande auch der höchsten Verehrung, zu einem Gegenstande, dem er dieselben Opfer und Huldigungen darbringt, als der Religiöse seinem Gott. Mit der Religion — auch die Liebe ist Religion — ist es nun eben so. Die Religion, wenigstens die eklektische, kritische, unterscheidende, verehrt den Baum, aber nicht jeden ohne Unterschied, sondern den erhabensten, höchsten; den Fluß, aber den mächtigsten, wohl-

thätigsten, wie z. B. die Aegyptier den Nil, die Inder den Ganges; die Quelle, aber nicht jede, sondern die durch besondere Eigenschaften sich auszeichnende Quelle, wie z. B. die alten Deutschen besonders die Salzquellen verehrten; die leuchtenden Himmelskörper, aber nicht jeden, sondern den hervorragendsten, die Sonne, den Mond, die Planeten oder sonst ausgezeichnete Gestirne; oder sie verehrt das menschliche Wesen, aber nicht in jeder beliebigen Person, sondern in der Person eines schönen Menschen, wie die Griechen, z. B. die Aegestaner, den Philipp von Kroton, ob er gleich in ihr Land eingefallen, vergötterten, weil er der schönste Mann war, oder in der Person eines Fürsten, eines Despoten, wie die Orientalen, oder in der Person eines um das Vaterland verdienten Helden, wie die Griechen und Römer, oder das Wesen des Menschen im Allgemeinen, den Geist, die Vernunft, weil sie diese für das Herrlichste, Vorzüglichste, Höchste hält. Aber wie ich die Liebe, die Ehre, welche ich diesem Weibe erweise, auch einem anderen Weibe erweisen kann, so kann ich auch die Ehre, die ich diesem Baume erweise, auch einem anderen erweisen, gleichwie die Deutschen die Eiche, die Slaven die Linde verehrten; so kann ich die Ehre, die ich dem abgezogenen Wesen des Menschen, dem Geiste bezeige, auch dem wirklichen, individuellen Menschenwesen, die Ehre, die ich dem abgezogenen Wesen der Natur und als Ursache derselben gedachten Wesen, dem Gott, dem Schöpfer bezeige, auch dem sinnlichen Wesen der Natur, der Creatur bezeigen; denn das sinnliche Wesen, die Creatur hat alle Sinne des Menschen für sich, das unsinnliche Wesen aber alle Sinne gegen sich und übt daher eine weit geringere Macht über den Menschen aus. Daher entspringt die Eifersucht der Religion, die Eifersucht ihres Gegenstandes, Gottes. Ich bin ein eifersüchtiger Gott, heißt es von Jehovah im Alten Testamente. Und diesen Spruch haben die Juden und Christen in tausendfältigen Variationen wiederholt. Eifersüchtig ist aber Gott oder wird er vorgestellt, weil die Gefühle oder Affecte und Gefinnungen der Ergebenheit, der Liebe, der Verehrung, des Vertrauens,

der Furcht man eben so gut auch auf einen anderen Gegenstand, auf andere Götter, andere Wesen, wie die natürlichen und menschlichen Wesen, übertragen kann, Gott aber eben diese für sich allein in Anspruch nimmt. Erst durch sogenannte positive, d. i. willkürliche Gesetze entsteht daher der Unterschied zwischen Götz- und Gottesdienst. Ihr sollt nicht auf Menschen trauen, sondern auf mich; ihr sollt euch nicht fürchten vor Naturerscheinungen, sondern vor mir allein; ihr sollt nicht die Sterne anbeten, als käme von ihnen euer Wohl und Heil, sondern mich, der ich die Sterne zu eurem Dienste gemacht habe, so spricht der Gott Jehovah, der monotheistische Gott überhaupt zu seinen Dienern, um sie vor dem Götzendienste zu bewahren. Aber er brauchte nicht so zu reden, nicht zu gebieten, daß die Menschen nur ihm allein vertrauten und dienten, wenn es ein besonderes religiöses Gefühl, ein besonderes religiöses Organ gäbe. So wenig ich dem Auge zu befehlen brauche: Du sollst nicht hören, nicht dem Schalle dienen, oder dem Ohre: Du sollst nicht sehen, nicht dem Lichte die Aufwartung machen, so wenig brauchte der Gegenstand der Religion dem Menschen zu sagen: Du sollst mir nur dienen, wenn es ein besonderes religiöses Organ gäbe; denn dieses würde sich eben so wenig irgend einem andern, nicht religiösen Gegenstande zuwenden, als sich das Ohr dem Lichte, oder das Auge dem Gegenstande des Ohres zuwendet. Und so wenig das Auge eifersüchtig ist auf das Ohr, so wenig es befürchtet, daß das Ohr ihm seinen Gegenstand entführen und sich zueignen werde, so wenig könnte Gott auf die natürlichen und menschlichen Wesen eifersüchtig sein oder gedacht werden, wenn es ein ausschließlich religiöses oder göttliches, nur ihm entsprechendes Organ gäbe. Das Organ der Religion ist das Gefühl, ist die Einbildungskraft, ist das Verlangen oder Bestreben, glücklich zu sein, aber diese Organe erstrecken sich keineswegs nur auf besondere Gegenstände, auf die Gegenstände, die man als religiöse bezeichnet, gleich als wenn es solche gäbe, da doch jeder Gegenstand, jede Kraft, jede Erscheinung, sowohl menschliche, als natürliche, Gegenstand der Religion

werden kann. Aber Gegenstand der Religion, der Religion wenigstens im eigentlichen Sinne, wird ein Gegenstand der Phantasie, des Gefühls, des Glückseligkeitstriebs nur unter besondern Bedingungen, unter den eben bisher entwickelten Bedingungen, unter der Bedingung des Standpunkts, wo dem Menschen aus Mangel an Bildung, an Wissenschaft, an Kritik, an Unterscheidung zwischen dem Subjectiven und Objectiven ein Gegenstand oder Wesen nicht zugleich als Das, was es selbst, was es in Wirklichkeit, was es als ein Object des Verstandes und Sinnes ist, sondern nur als Gefühlswesen, als Phantasiewesen, als Glückseligkeitswesen Gegenstand ist. Denn allerdings ist auch dem Naturalisten die Natur ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes, denn wer kann glücklich sein z. B. in einem Kerkerloch ohne Raum, ohne Luft, ohne Licht? ein Gegenstand der Einbildungskraft, selbst der Phantasie, ein Gegenstand des Gefühles, selbst des Abhängigkeitsgeföhles, aber nur auf Grund ihres wirklichen, gegenständlichen Wesens, und eben deswegen wird er nicht von seinem Glückseligkeitstrieb hinter's Licht geführt, nicht von seinem Gefühl übermannt, nicht von seiner Phantasie überflügelt, so daß ihm die Natur als subjectives, d. i. persönliches, willkürliches, gnädiges und ungnädiges, strafendes und belohnendes Wesen erschiene, folglich als ein Wesen, welches nothwendig, seiner Natur nach ein Gegenstand von Opfern und Bußen, von Lob- und Dankliedern, von ehrfurchtsvollen Bitten und Kniebeugungen, d. h. ein Gegenstand der Religion ist. Auch der Naturalist oder Humanist verehrt, um noch ein anderes Beispiel zu geben, die Todten noch, aber nicht religiös, nicht als Götter, weil er nicht, wie die religiöse Einbildungskraft die nur vorgestellten Wesen zu wirklichen, persönlichen Wesen macht, weil er nicht die Empfindungen, die der Todte auf ihn macht, auf den Gegenstand überträgt, nicht die Todten für furchtbare, schreckliche Wesen, überhaupt nicht für Wesen hält, die noch Willen, noch Vermögen zu schaden oder nützen haben, die man ehren, fürchten, bitten und besänftigen muß, wie ein wirkliches Wesen.

Doch nun zurück zu unserem eigentlichen Thema. Den Uebergang von dem Heidenthum zum Christenthum, von der Religion der Natur zu der Religion des Geistes oder des Menschen machte ich vermittelt der Einbildungskraft. Zuerst zeigte ich, daß ein Gott ein Bild, ein Wesen der Einbildung sei, wobei ich zugleich den Unterschied zwischen dem christlichen oder monotheistischen und dem heidnischen oder polytheistischen Gotte zeigte, nämlich daß der heidnische Gott ein materielles, körperliches, einzelnes Bild, der christliche Gott aber ein geistiges Bild, das Wort sei, daß man daher, um das Wesen des christlichen Gottes zu erkennen, nur das Wesen des Wortes zu begreifen brauche. Hierauf beschränkte ich aber meine Ableitung der Religion aus der Einbildungskraft, unterschied die Erzeugnisse der religiösen Einbildungskraft von bloßen dichterischen Einbildungen oder Fiktionen, zeigte, daß die religiöse Einbildungskraft nur im Bunde mit dem Abhängigkeitsgefühl wirkt, daß die Götter keineswegs nur Wesen der Einbildung, sondern auch Gegenstände der Herzensnoth, Gegenstände der Gefühle sind, die in den wichtigsten Momenten des Lebens, in Glück und Unglück den Menschen ergreifen, daß die Götter eben deswegen, weil der Mensch Angenehmes, Gutes zu erhalten, Unangenehmes, Uebles zu beseitigen sucht, auch Gegenstände des Strebens, des Verlangens nach Glückseligkeit sind. Dieser Punkt brachte uns auf den Unterschied zwischen Religion und Bildung, Gebet und Arbeit: die Religion stimme darin mit der Bildung, der Cultur, der Arbeit überein, daß sie die Zwecke der Cultur habe, aber die Zwecke ohne Culturmittel erreichen wolle. Nachdem ich also diesen Unterschied angedeutet, kehre ich zur Religion, als einer Sache des Glückseligkeitstriebes zurück. Ich sprach bei dieser Gelegenheit den kühnen Satz aus: die Götter sind die verwirklichten, oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen; der Gott ist nichts als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Ich bemerkte aber, daß die Götter so verschieden seien als die Wünsche der Menschen oder Völker, denn obgleich alle Menschen glücklich sein wollen,

so macht doch der eine dieses, der andere jenes zum Gegenstande seiner Glückseligkeit. Die Heiden haben daher andere Götter, als die Christen, weil sie andere Wünsche haben. Oder: der Unterschied des christlichen Gottes von dem heidnischen beruht nur auf dem Unterschiede der christlichen Wünsche von den Wünschen der Heiden. „Wie Dein Herze, so Dein Gott,“ sagt Luther. „Alle Völker, sagt Meiners in der angeführten Schrift, baten die Götter bis auf Entstehung des Christenthums bloß um zeitliche Güter und um die Abwendung von zeitlichen Uebeln. (25) Wilde Fischer- und Jägervölker beteten zu den Göttern, daß sie den Fischfang und die Jagd, Hirtenvölker, daß die Götter ihre Weiden und Heerden, ackerbauende Nationen, daß die Götter ihre Gärten und Felder beglücken möchten. Alle ohne Ausnahme baten um Gesundheit und langes Leben für sich und die Ihrigen, um Reichthum, günstige Witterung und Sieg über die Feinde und Widersacher.“ D. h. die Heiden hatten beschränkte Wünsche, sinnliche, materielle, in der Sprache der Christen, irdische, fleischliche Wünsche. Aber eben deswegen hatten sie auch materielle, sinnliche, beschränkte Götter, und eben so viele Götter, als es sinnliche, wünschenswerthe Güter giebt. So hatten sie einen Gott des Reichthums, einen Gott der Gesundheit, einen Gott des Glücks, des guten Erfolgs u. s. w. und, da die Wünsche der Menschen sich nach ihrem Stande, ihrer Beschäftigung richten, so hatte jeder Stand bei den Griechen und Römern seine besondern Götter, der Hirte Hirtengötter, der Ackerbauer Bauerngötter, der Kaufmann seinen Merkur, den er um Profit anflehte. (26) Die Gegenstände der heidnischen Wünsche sind übrigens keine „unsittlichen“; es ist nicht unsittlich, Gesundheit zu wünschen, im Gegentheil, es ist dies ein ganz vernünftiger Wunsch; es ist auch nicht unsittlich, zu wünschen, reich zu sein — danken ja doch die frommen Christen selbst ihrem Gotte, wenn sie eine reiche Erbschaft oder sonst einen glücklichen Fund machen, — unsittlich oder vielmehr unmenschlich, denn nur das Unmenschliche ist das Unsittliche, waren nur dann die Wünsche oder Gebete der Heiden um Reichthum, wenn sie die

Götter baten, sie möchten z. B. ihre Verwandten, ihre Eltern sterben lassen, um dadurch in den Besitz ihrer Güter zu kommen. Die heidnischen Wünsche waren Wünsche, die nicht die Natur des Menschen, nicht die Gränzen dieses Lebens, dieser wirklichen, sinnlichen Welt überstiegen. Aber eben deswegen waren auch ihre Götter keine so unbeschränkte supranaturalistische, d. i. übernatürliche Wesen, wie der christliche Gott. Nein! wie die Wünsche der Heiden keine außer- und überweltlichen Wünsche waren, so waren es auch nicht ihre Götter; sie waren vielmehr eins mit der Welt, Weltwesen. Der christliche Gott macht mit der Welt, was er will, er schafft sie selbst aus Nichts, weil sie selbst nichts für ihn ist, weil er selbst war, als die Welt noch Nichts war; aber der heidnische Gott ist in seinem Schaffen und Wirken an den Stoff, an die Materie gebunden; selbst die heidnischen Philosophen, welche sich am meisten den Vorstellungen des Christenthums näherten, glaubten an die Ewigkeit der Materie, des Grundstoffs der Welt, gaben ihrem Gotte nur die Rolle eines Weltbildners, aber nicht eigentlichen Schöpfers. Der Gott der Heiden war aber an die Materie gebunden, weil die heidnischen Wünsche und Gedanken an den Stoff, den Inhalt der wirklichen Welt gebunden waren. Der Heide trennte sich nicht von der Welt, von der Natur ab; er konnte sich nur als einen Theil derselben denken; er hatte daher keinen von der Welt unterschiedenen und losgerissenen Gott. Die Welt war ihm ein göttliches, herrliches Wesen, oder vielmehr das Höchste, Schönste, was er sich denken konnte. Gleichbedeutend gebrauchen daher die heidnischen theistischen Philosophen die Worte: Gott, Welt, Natur. Wie der Mensch, so sein Gott; der heidnische Gott ist das Bild des heidnischen Menschen, oder wie ich mich im Wesen des Christenthums ausdrücke, das vergegenständlichte, als ein selbstständiges Wesen vorgestellte Wesen des heidnischen Menschen. Das Gemeinschaftliche oder Gleiche in den verschiedenen Göttern oder Religionen ist nur das Gleiche der menschlichen Natur. So verschieden die Menschen, so sind sie doch alle Menschen, diese Gleichheit und Einheit

des Menschengeschlechts, der menschlichen Organisation ist die Gleichheit der Götter; der Aethiopier malt sich Gott schwarz, wie er selbst, der Kaukasier so, wie seine Farbe; aber alle geben ihren Göttern menschliche Gestalt oder menschliches Wesen. Uebrigens ist es oberflächlich, von der Verschiedenheit der Götter abzusehen; dem Heiden ist nur der heidnische Gott, der Gott, der eins ist mit seinem Unterschiede von anderen Völkern und Menschen; Gott, dem Christen nur der christliche Gott. Viele strenge Christen haben daher den Heiden geradezu den Gottesglauben abgesprochen, denn die Götter der Heiden sind keine Götter im Sinne der Christen, widersprechen vielmehr schon wegen ihrer Vielheit dem christlichen Begriffe der Gottheit. Der christliche Gott ist nun aber nichts Andres als das personificirte oder vergegenständlichte, als ein selbstständiges Wesen von der Einbildungskraft vorgestellte Wesen des christlichen Menschen. Der Christ hat überirdische, übersinnliche, übermenschliche, überweltliche Wünsche. Der Christ, wenigstens der wahre Christ, der keine heidnischen Elemente in sich aufgenommen, wie die modernen Welt- und Maulchristen, wünscht sich nicht Reichthum, nicht Ehrenstellen, nicht langes Leben, nicht Gesundheit. Was ist Gesundheit in den Augen der Christen? Dieses ganze Leben ist ja selbst nichts als eine Krankheit, nur im ewigen Leben ist wahre Gesundheit, wie der heilige Augustin sagt. Was ist langes Leben im Sinne des Christen? Im Vergleich mit der Ewigkeit, die der Christ in seinem Kopfe hat, ist ja das längste Leben ein verschwindender Augenblick. Was ist irdischer Glanz und Ruhm? Im Vergleich zu der himmlischen Glorie dasselbe, was ein Irrlicht im Vergleich zum Himmelslicht ist. Aber eben wegen dieser seiner Wünsche hat der Christ auch einen überirdischen, übermenschlichen, außer- und überweltlichen Gott. Der Christ betrachtet sich selbst nicht, wie der Heide, als ein Glied der Natur, als einen Theil der Welt. „Wir haben hier keine bleibende Stätte, heißt es in der Bibel, sondern die zukünftige suchen wir.“ „Unser Wandel (d. h. unser Indigenat, unser Heimathsrecht) ist im Himmel.“ Der Mensch, sagt

der Kirchenvater Lactanz ausdrücklich, ist kein Erzeugniß der Welt, noch ein Theil der Welt; der Mensch, sagt Ambrosius, ist „über der Welt.“ „Eine Seele, sagt Luther, ist besser, denn die ganze Welt.“ Der Christ hat eine freie Ursache der Natur, einen Herrn der Natur, dessen Willen, dessen Wort die Natur parirt, einen Gott, der nicht an den sogenannten Causalnerus, an die Nothwendigkeit, an die Kette gebunden ist, welche die Wirkung an Ursache und Ursache an Ursache knüpft, während der heidnische Gott an die Nothwendigkeit der Natur gebunden ist, selbst seine Lieblinge nicht von dem Loos der Nothwendigkeit zu sterben erlösen kann. Der Christ hat aber eine freie Ursache, weil er sich in seinen Wünschen nicht an den Zusammenhang, nicht an die Nothwendigkeit der Natur bindet. Der Christ wünscht sich und glaubt eine Existenz, ein Leben, wo er allen Bedürfnissen, aller Nothwendigkeit der Natur überhaupt ent-rissen ist; wo er lebt, aber ohne athmen, ohne schlafen, ohne essen, ohne trinken, ohne zeugen und gebären zu müssen, während bei den Heiden selbst Gott der Nothwendigkeit des Schlafes, der Liebe, des Essens und Trinkens unterworfen ist, weil eben der Heide sich nicht von der Nothwendigkeit der Natur losriß, sich keine Existenz ohne die natürlichen Bedürfnisse denken konnte. Der Christ verwirklicht daher diese seine Wünsche, frei zu sein von allen Bedürfnissen und Nothwendigkeiten der Natur, in einem Wesen, das wirklich frei ist von der Natur, das alle der Verwirklichung dieser christlichen Wünsche widerstrebenden Schranken und Hindernisse der Natur aufheben und beseitigen kann und einst wirklich aufhebt. Die Natur ist ja die einzige Schranke der menschlichen Wünsche. Die Schranke des Wunsches, zu fliegen wie ein Engel, oder in einem Nu an einem erwünschten, entfernten Orte zu sein, ist die Schwere; die Schranke des Wunsches, immer mich mit religiösen Betrachtungen und Gefühlen zu beschäftigen, das leibliche Bedürfniß; die Schranke des Wunsches, sündlos oder, was eins ist, selig zu sein ⁽²⁷⁾, die Fleischlichkeit und Sinnlichkeit meiner Existenz; die Schranke des Wunsches, ewig zu leben, d. h. die der Verwirklichung dieses Wunsches entgegenstehende

Schranke der Tod, die Nothwendigkeit der Endlichkeit, der Sterblichkeit. Alle diese Wünsche verwirklicht also, oder: die Möglichkeit ihrer Verwirklichung verschafft sich der Christ in einem Wesen, das seiner Einbildung nach über und außer der Natur ist, gegen dessen Willen die Natur nichts ist und vermag. Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gotte oder das ist sein Gott. Der Christ wünscht, ein vollkommenes, sündloses, unsinnliches, keinen leiblichen Bedürfnissen unterworfenen, seliges, unsterbliches, göttliches Wesen zu sein, aber er ist es nicht; er stellt sich daher das, was er selbst zu sein wünscht und einst zu werden hofft, als ein von ihm unterschiedenes Wesen vor, welches er Gott nennt, welches aber im Grunde nichts Andres ist, als das Wesen seiner eigenen übernatürlichen Wünsche, also sein eigenes über die Gränzen der Natur hinausgehendes Wesen. Der Glaube an den Anfang der Welt von einem freien, außerweltlichen, übernatürlichen Wesen hängt daher aufs innigste zusammen mit dem Glauben an das ewige, himmlische Leben. Die Bürgschaft, daß die übernatürlichen Wünsche des Christen in Erfüllung gehen, liegt ja eben nur darin, daß die Natur selbst von einem übernatürlichen Wesen abhängt, nur der Willkür dieses Wesens ihre Existenz verdankt. Ist die Natur nicht von einem Gott, ist sie aus sich, ist sie nothwendig, so ist auch der Tod nothwendig, so sind überhaupt alle die Geseze oder Naturnothwendigkeiten, denen die menschliche Existenz unterworfen ist, unabänderlich, unüberwindbar. Wo die Natur keinen Anfang hat, da hat sie auch kein Ende. Der Christ glaubt und wünscht aber das Ende der Natur oder Welt; er glaubt und wünscht, daß alle Naturverrichtungen und Naturnothwendigkeiten aufhören werden, er muß daher auch an einen Anfang und zwar einen geistigen, willkürlichen Anfang der Natur, des leiblichen Wesens und Lebens glauben. Die nothwendige Voraussetzung des Endes ist der Anfang, die nothwendige Voraussetzung des Unsterblichkeitsglaubens der Glaube an die göttliche Allmacht, die selbst die Todten erweckt, der nichts unmöglich, vor der kein natürliches Gesez,

keine Nothwendigkeit besteht. Vermittelt der Schöpfung aus Nichts, die ja das größte Meisterstück der göttlichen Allmacht, giebt sich der Mensch die Gewißheit, sage ich im Wesen des Christenthums, oder, besser ausgedrückt, bringt er sich den tröstlichen Glauben bei, daß die Welt nichts ist und vermag gegen den Menschen. „Wir haben einen Herrn, sagt Luther, der größer ist, denn die ganze Welt; wir haben einen so mächtigen Herrn, daß, wenn er nur spricht, alle Dinge geboren werden. Wofür sollten wir uns denn fürchten, wenn uns der günstig ist?“ „Wer da gläubet, sagt derselbe in seiner Auslegung Mose, daß Gott ein Schöpfer sei, der aus dem, das nicht ist, alles macht, der muß von Nothwegen also schließen und sagen: darum kann Gott auch Todte auferwecken.“ Eins mit dem Glauben an Gott, wenigstens im Sinne des Christen, also an den christlichen Gott ist darum der Glaube an Wunder.

Sechszwanzigste Vorlesung.

Der Begriff des Wunders ist einer der wichtigsten, um das Wesen der Religion, insbesondere der christlichen zu erkennen. Wir müssen uns daher etwas bei demselben aufhalten. Vor Allem müssen wir uns hüten, die Wunder der Religion mit den sogenannten Wundern der Natur zu verwechseln, z. B. mit den „Wundern des Himmels“, wie ein Astronom seine Astronomie überschrieb, mit den „Wundern der Geologie“, oder Erdgeschichte, wie ein Engländer seine Geologie betitelte. Die Wunder der Natur sind Dinge, die unsere Be- und Verwunderung erregen, weil sie über den Kreis unserer beschränkten Begriffe, unserer nächsten, gewöhnlichen Erfahrungen und Vorstellungen hinausgehen. So bewundern wir z. B. die versteinerten Gerippe von den Thiergeschlechtern, die einst auf der Erde hausten, von den Dino- und Megatherien, von den Ichthyo- und Plesiosauern, diesen ungeheuern Eidechsenarten, weil ihre Größe weit über das Maas hinausgeht, das wir von den gegenwärtig lebenden Thiergeschlechtern abgezogen haben. Aber die religiösen Wunder haben nicht das Mindeste gemein mit den Dino- und Megatherien, den Ichthyo- und Plesiosauern der Geologie. Die sogenannten Wunder der Natur sind Wunder für uns, aber keine Wunder an sich oder für die Natur; sie haben ihren Grund im Wesen der Natur, mögen wir nun diesen entdecken und begreifen oder nicht. Allein die theistischen,

religiösen Wunder übersteigen die Kräfte der Natur; sie haben nicht nur keinen Grund im Wesen der Natur, sondern sie widersprechen demselben; sie sind Beweise, sind Werke eines von der Natur unterschiedenen, eines außer- und übernatürlichen Wesens. „Obgleich, sagt z. B. der gelehrte Bossius in seiner Schrift über den Ursprung und Fortgang des Heidenthums, Gott den Himmeln ihre Ordnung vorgeschrieben hat, so hat er sich doch nicht das Recht genommen, dieselbe abzüandern, da er selbst der Sonne still zu stehen gebot. Wider die Ordnung der Natur, welche man eine nothwendige nennt, wider die Naturnothwendigkeit also gebat auf seinen Befehl eine Jungfrau, wurden die Blinden sehend, die Todten öfters lebendig“. Um das religiöse Wunder glaublich zu machen, hat man allerdings stets die natürlichen Wunder, die doch keine Wunder sind, vorgeschützt. Dieser Kniff gehört zu den vielen, frommen Betrügereien, die man sich zu allen Zeiten, in allen Religionen erlaubte, um die Menschen zu bethören und in der religiösen Knechtschaft zu erhalten. Der Unterschied zwischen beiden Wundern geht aber auf eine augenfällige Weise schon daraus hervor, daß das natürliche Wunder etwas ganz Gleichgültiges für den Menschen ist; aber bei dem religiösen Wunder der Mensch interessirt, sein Egoismus theilhaftig ist. Das religiöse Wunder hat daher seinen Grund nicht in der äußeren Natur, sondern im Menschen. Das religiöse Wunder hat zu seiner Voraussetzung einen menschlichen Wunsch, ein menschliches Bedürfnis. Die religiösen Wunder geschehen in der Noth, geschehen nur da, wo der Mensch von einem Uebel erlöst sein will, von einem Uebel, von dem er aber, so lange es nur natürlich zugeht, nicht erlöst sein kann. In den Wundern versinnlicht sich das Wesen der Religion. Wie diese, ist auch das Wunder nicht nur eine Sache des Gefühls und der Phantasie, sondern auch des Willens, des Glückseligkeitstriebes. Das Wunder bestimme ich daher im Wesen des Christenthums als einen realisirten supranaturalistischen, d. h. als einen verwirklichten

oder als verwirklicht vorgestellten übernatürlichen Wunsch. Ich sage einen übernatürlichen, weil des Christen Wünsche ihrem Gegenstande und Inhalt nach über die Gränzen der Natur und Welt hinausgehen. Uebrigens sind die Wünsche überhaupt wenigstens der Form, der Art und Weise nach, wie sie erfüllt sein wollen, Supranaturalisten. Ich wünsche z. B. zu Hause zu sein, während ich weit davon in der Fremde herumschwewe. Der Gegenstand dieses Wunsches ist nichts Un- und Uebernatürliches; denn ich kann ihn ja auf dem natürlichen Wege erreichen; ich darf nur nach Hause reisen. Aber das Wesen des Wunsches ist gerade, daß ich jetzt ohne Zeitverlust zu Hause sein möchte, daß ich da, wo ich in Gedanken bin, sogleich auch in Wirklichkeit sein möchte. Betrachten wir nun die Wunder, so werden wir finden, daß in ihnen nichts Andres vergegenständlicht, versinnlicht, verwirklicht ist, als das Wesen des Wunsches. Christus heilt Kranke; Kranke heilen ist kein Wunder; wie viele Kranken genesen auf natürlichem Wege! aber er heilt sie so, wie der Kranke wünscht geheilt zu sein, augenblicklich, nicht auf dem langweiligen, beschwerlichen und kostspieligen Weg der natürlichen Heilmittel. „Er spricht, sagt Luther, sey gesund! und man wird gesund. Also daß er keiner Arzney bedarf, sondern spricht sie mit seinem Wort gesund“. Christus heilt Kranke selbst aus der Ferne; er braucht gar nicht leiblich sich an Ort und Stelle zu bewegen, um zu heilen; aber der Kranke kann auch seinen Arzt nicht erwarten; der Wunsch ist es eben, der den Menschen auch noch aus der Ferne herzaubert, herwünscht; der Wunsch bindet sich nicht an die Schranke von Raum und Zeit; der Wunsch ist unumschränkt, ungebunden, frei wie ein Gott. Christus heilt aber nicht nur Krankheiten, die an sich auch auf natürlichem Wege hätten gehoben werden können; er heilt auch unheilbare Krankheiten; er macht Blindgeborene sehend. *) „Von der

*) Die Kunst heilt auch Blindgeborene, aber nur in dem Fall, wo die Blindheit heilbar, die Heilung folglich kein Wunder ist.

Welt an ist's nicht erhöret, daß Jemand einem geborenen Blinden die Augen aufgethan habe. Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts thun". Aber auch diese göttliche Wunderkraft versinnlicht, gegenwärtigt uns nur die Kraft der menschlichen Wünsche. Dem menschlichen Wunsch ist nichts unmöglich, nichts unheilbar. Christus weckt die Todten auf, so den Lazarus, „der schon vier Tage im Grabe gelegen war“, „der selbst schon stank; denn er ist vier Tage gelegen“. Aber wir wecken in unseren Wünschen, in unserer Phantasie täglich geliebte Todte auf. Freilich bleibt es bei uns nur beim Wunsche, nur bei der Phantasie. Aber ein Gott kann, was der Mensch wünscht, d. h. die religiöse Einbildungskraft verwirklicht in ihren Göttern die Wünsche des Menschen. Gottesglauben und Wunderglauben ist daher eins; Wunder und Gott unterscheiden sich nur, wie Handlung und handelndes Wesen. Die Wunder sind die Beweise, daß das wunderwirkende Wesen ein allmächtiges Wesen ist, d. h. ein Wesen, das alle Wünsche des Menschen erfüllen kann und eben deswegen als ein göttliches Wesen von den Menschen bezeichnet und verehrt wird. Ein Gott, der keine Wunder mehr thut, also keine Wünsche erfüllt, keine Gebete erhört, außer deren Erfüllung schon im Laufe der Natur gegründet, natürlich möglich ist, die also auch ohne ihn, ohne Gebet in Erfüllung gehen würden, ist ein unbrauchbarer, nutzloser Gott. Nichts ist oberflächlicher, willkürlicher, als die Weise, wie die modernen Christen, die sogenannten Denkgläubigen oder Rationalisten mit den Wundern umgehen, wie sie dieselben wegschaffen und doch noch das Christenthum, den christlichen Gott behalten wollen, wie sie dieselben natürlich erklären, also den Sinn, den das Wunder hat und haben soll, vernichten, oder sonst wie auf die leichtfertigste Weise sich über sie hinwegsetzen. Ein moderner, schon früher erwähnter Denkgläubiger führt sogar für seine oberflächliche und leichtfertige Behandlung des Wunders folgende Stelle aus Luther an: „Weil viel mehr am Worte gelegen ist, denn an den Werken und Thaten Christi, und wenn man deren eines gerathen müßte,

besser wäre, daß wir der Werke und Historien ermangelten, denn des Worts und der Lehre, so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort des Herrn Christi handeln. Denn wenn gleich die Wunderwerke Christi nicht wären und wir nichts davon wüßten, hätten wir dennoch genug an dem Worte, ohne welches wir nicht könnten das Leben haben“. Wenn Luther hier und da gleichgültig ist gegen das Wunder, so meint er nur das Wunder, wie es ohne religiösen Sinn, ohne Glauben nur als eine historische, d. h. vergangene, todte Begebenheit betrachtet wird. Was haben die anderen Menschen davon, daß dieser oder jener Jude wunderbar geheilt, dieser oder jener wunderbar gespeist wurde? Das Wunder erstreckt sich, als historisches Factum, nur auf diese Zeit und diesen Ort, wo es geschehen; es hat insofern allerdings, wie die Denkgläubigen sagen, einen relativen, nur auf die Zeitgenossen, denen diese Wunder zu Augen und zu Gute kamen, bezüglichen Werth. Aber das ist eben nicht der wahre religiöse Sinn des Wunders. Das Wunder soll der thatsächliche Beweis sein, daß der Wunderthäter ein allmächtiges, übernatürliches, göttliches Wesen ist. Nicht das Wunder sollen wir anstaunen, sondern die Ursache, das Wesen, das dieses Wunder thut und ähnliche Wunder thun kann, wenn es die Noth des Menschen erfordert. Das Wort, die Lehre ist freilich insofern mehr als Werk, inwiefern das Werk nur Einzelnen zu Gute kommt, an Zeit und Raum gebunden ist, während das Wort überall hindringt, seinen Sinn auch nicht in unserer Zeit verliert. Aber gleichwohl sagt das Wunder, wenn ich es recht verstehe, dasselbe, was das Wort, die Lehre, nur daß die Lehre allgemein, in Worten sagt, was das Wunder in sinnlichen Beispielen ausspricht. Das Wort sagt: „ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbe. Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben“. Was sagt aber das Wunder der Auferweckung des Lazarus von den Todten? was die eigene Auferstehung Christi aus dem Grabe? Es sagt dasselbe, aber in Bei-

spielen und bestätigt sinnlich, in einzelnen Thaten, was das Wort im Allgemeinen sagt. Das Wunder ist daher eben so gut eine Lehre, ein Wort, nur ein dramatisches, ein Schauspiel. Das Wunder, sage ich im Wesen des Christenthums, hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Diese Wunder sind vor uns, die wir erwählet sind, geschrieben“, sagt Luther. „Diese That, als der Durchgang durch das rothe Meer ist zur Figur, zum Exempel und Beispiel geschehen, uns anzuzeigen: daß es uns auch also gehen werde“, d. h. daß in ähnlichen Nothfällen ähnliche Wunderthaten Gott thun werde. Wenn also Luther geringschätzend von den Wundern spricht, so gilt dies nur von den Wundern, inwiefern sie als todte, historische, uns nichts angehende Begebenheiten betrachtet werden. Aber mit derselben Geringschätzung spricht Luther auch von anderen Gegenständen, ja von allen Lehren, allen Glaubensartikeln, wenn sie nur historisch betrachtet, wenn sie nicht in Beziehung auf die Gegenwart, auf den lebendigen Menschen gesetzt werden, selbst von Gott, wenn er nur als Wesen an sich, nicht als ein Wesen für den Menschen betrachtet wird. Man vergleiche die besonders im „Wesen des Glaubens im Sinne Luther's“ angeführten Stellen. Wenn also Luther geringschätzend von den Wundern spricht, so ist der Sinn seiner Geringschätzung dieser: was hilft es Dir zu glauben, daß Christus den Lazarus vom Tode erweckt hat, wenn Du nicht glaubst, daß er auch Dich, auch Deinen Bruder, Dein Kind vom Tode erwecken kann, wenn er will? was hilft's zu glauben, daß Christus 5000 Mann mit fünf Gerstenbrotten sättigte, wenn Du nicht glaubst, daß er Dich, daß er überhaupt alle Hungerleider mit eben so wenigen oder ohne alle Mittel sättigen kann, so er natürlich will? Die Kraft, Wunder zu thun, schrieb daher auch Luther keineswegs nur der ersten Zeit des Christenthums zu, wo es nach der gewöhnlichen Annahme allein nothwendig gewesen sei, zur Ausbreitung des christlichen Glaubens Wunder zu thun. Eine alberne Unterscheidung, nebenbei bemerkt! Die Wunder sind entweder immer nothwendig, oder nie nothwendig. So wären

3. B. zu keiner Zeit Wunder nothwendiger als zu unserer Zeit, wo es so viele und gründliche Ungläubige giebt, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Luther schrieb also keineswegs nur die Wunderkraft der ersten Zeit des Christenthums zu: „Wir haben, sagt er, noch die Macht, solche Zeichen zu thun“, freilich nur dann, wie er wo anders sagt, wenn sie nöthig sind. Es ist daher nichts willkürlicher, gesegloser, unwahrer, als wenn man den Gottesglauben vom Wunderglauben, die christliche Lehre von dem christlichen Wunder abtrennen will. Das ist gerade so, als wenn man den Grund von seinen Folgen, die Regel von ihrer Anwendung, die Lehre von den Beispielen, in denen sie sich erst bewährt, abtrennen und für sich festhalten will. Wollt ihr keine Wunder, nun so wollt auch keinen Gott. Geht ihr aber über die Welt, über die Natur zur Annahme eines Gottes hinaus, nun so geht auch über die Wirkungen der Natur hinaus. Ist ein Gott, d. h. ein von der Natur, von der Welt unterschiedenes Wesen Ursache der Natur oder Welt; so muß es auch nothwendig von den Naturwirkungen unterschiedene Wirkungen geben, welche eben Beweise, Handlungen dieses von der Natur unterschiedenen Wesens sind. Diese Wirkungen sind aber die Wunder. Es giebt keine anderen Beweise vom Dasein eines Gottes, als Wunder. Gott ist nicht nur ein von der Natur unterschiedenes, sondern auch ein ihr entgegengesetztes Wesen. Die Welt ist ein sinnliches, körperliches, leibliches, Gott aber, dem Glauben selbst unserer Denkgläubigen zufolge, ein nicht sinnliches, nicht körperliches Wesen; wenn es nun aber ein solches Wesen giebt, so muß es nothwendig auch Wirkungen dieses Wesens geben, also Wirkungen, welche den Naturwirkungen entgegengesetzt sind, widersprechen. Diese Widersprüche mit dem Wesen der Natur sind aber die Wunder. Lägne ich Wunder, so muß ich bei der Natur, bei der Welt stehen bleiben, und wenn ich mir auch gleich selbst die Natur, die Welt, d. h. diese in unsere Sinne fallenden Körper, diese Sterne, diese Erde, diese Pflanze, diese Thiere entstanden, verursacht denke, so kann ich doch nur eine nicht dem Wesen nach von der

Natur unterschiedene Ursache derselben annehmen, auf die ich daher nur mißbräuchlich den Namen Gottes anwende; denn ein Gott bezeichnet immer ein willkürliches, geistiges, phantastisches, von der Natur unterschiedenes Wesen. Um über die Natur hinaus, d. h. zu einem Gotte zu kommen, muß ich einen Satz, einen Sprung machen. Dieser Sprung ist das Wunder. Der Rationalismus, der Denkgläubige glaubt aber einen Gott; er glaubt, wie der angeführte Rationalist sich ausdrückt, daß man „das, was wir Gesetz, Weltordnung nennen, ohne allen Grund in die Natur der Dinge selbst legt, die doch kein Gesetz geben, sondern nur dasselbe empfangen kann.“ Die Natur giebt allerdings keine Gesetze, aber sie empfängt auch keine. Gesetze geben nur menschliche Herrscher und Gesetze empfangen nur menschliche Unterthanen; aber beide Begriffe sind nicht auf die Natur anwendbar, aus dem einfachen Grunde, weil eben Sonne, Mond und Sterne und die sie zusammensetzenden Stoffe keine Menschen sind. Es war kein Gesetzgeber, der dem Sauerstoff geboten, sich nur in dieser bestimmten Gewichtsmenge mit anderen Stoffen zu verbinden, noch hat der Sauerstoff dieses Gesetz empfangen, sondern es liegt in seiner Beschaffenheit, die eins mit der Natur und Existenz des Sauerstoffes ist. Der Rationalismus nimmt aber einen Gott an, welcher der Welt, wie der König seinen Unterthanen, Gesetze giebt, die nicht in der Natur der Welt, der Dinge liegen; er muß also auch annehmen, wenn er consequent sein will, daß es Beweise von der Existenz eines solchen Gesetzgebers giebt, Beweise, daß das, was wir Gesetz, Weltordnung nennen, nicht in der Natur der Dinge liegt; diese Beweise sind aber die Wunder. Der Beweis z. B., daß es kein nothwendiges, in der Natur des Weibes begründetes Gesetz ist, sondern vom Willen Gottes allein abhängt, daß dasselbe nur durch einen Mann Mutter wird, dieser Beweis wird nur dadurch gegeben, daß es auch ohne Mann schwanger wird. Die Wunder glaubt aber der Denkgläubige nicht; die läugnet er, d. h. er läugnet die in die Sinne fallenden, handgreiflichen ungereimten Wirkungen und Folgen

des Gottesglaubens; aber die Ursachen dieser Ungereimtheiten, weil diese nicht in die Augen fallen, weil diese erst durch gründliches Denken und Forschen ermittelt werden, und er dazu zu faul, zu beschränkt, zu oberflächlich ist, die läßt er bestehen. Und doch muß ich, will ich consequent sein, mit den Wirkungen auch die Ursache aufheben oder mit der Ursache auch die Wirkungen gelten lassen. Die Natur von Gott abhängig machen, heißt die Weltordnung, heißt die Nothwendigkeit der Natur vom Willen abhängig machen; heißt an die Spitze der Natur einen Fürsten, einen König, einen Herrscher stellen. Aber so wie der Fürst nur dadurch beweist, daß er ein wirklicher Herrscher ist, daß er Gesetze geben und aufheben kann, so beweist auch ein Gott nur seine Gottheit dadurch, daß er Gesetze abschaffen, oder wenigstens augenblicklich, wenn es die Noth erheischt, suspendiren kann. Der Beweis, daß er sie gegeben, ist nur, daß er sie aufhebt. Diesen Beweis aber liefert das Wunder. „Gott, sagt der Bischof Remesius in seiner Schrift von der Natur des Menschen, ist nicht nur außer aller Nothwendigkeit, sondern er ist auch Herr und Macher (sc. der Nothwendigkeit); denn da er ein Wesen ist, welches Alles kann, was er will, so thut er nichts weder aus Nothwendigkeit der Natur, noch aus Verordnung des Gesetzes; Alles ist für ihn möglich (zufällig), selbst das Nothwendige. Und damit dies gezeigt würde, hielt er einst auf den Lauf der Sonne und des Mondes, die sich nothwendig bewegen und immer auf dieselbe Weise verhalten, um zu zeigen, daß nichts für ihn nothwendig, sondern Alles nach Willkür möglich ist“.

Der Denkgläubige sucht der Nothwendigkeit des Wunders durch die Ausrede auszuweichen, daß er sagt: „der göttliche Wille ist der vollkommenste, als solcher kann er nicht sich ändern, sondern er muß unveränderlich auf ein Ziel hinwirken; der göttliche Wille muß daher auch der stetigste sein, er muß uns als unabänderliches Gesetz, als feststehende Regel erscheinen, die nie eine Ausnahme zuläßt“. Wie lächer-

lich! ein Wille, der nicht als Wille, der als unabänderliches Gesetz erscheint, ist eben auch kein Wille, ist nur eine geistliche Phrase und Umschreibung der Naturnothwendigkeit, ist nur ein Ausdruck der rationalistischen Halbheit und Ungründlichkeit, welche zu sehr von der Theologie beherrscht ist, um die Natur in ihrer vollen Wahrheit, und zu sehr von der Natur, um die Theologie in ihren Consequenzen anzuerkennen, welche daher ein Ebenbild ihrer eigenen Unentschiedenheit, einen Willen, der kein Wille, und eine Nothwendigkeit, die keine Nothwendigkeit ist, an die Spitze der Welt stellt. Ein Wille, der immer dasselbe thut, ist kein Wille. Wir sprechen nur deswegen der Natur den Willen, die Freiheit ab, weil sie immer und immer dasselbe thut. Wir sagen, daß nur deswegen der Apfelbaum aus Nothwendigkeit, nicht aus Willensfreiheit Äpfel trägt, weil er nur Äpfel, und zwar immer nur Äpfel derselben Art und Beschaffenheit trägt; wir sprechen nur deswegen dem Vogel die Freiheit des Singens ab, weil er immer dieselben Lieder singt, also keine anderen singen kann. Der Mensch aber bringt nicht immer dieselben Früchte hervor, wie der Baum; er singt nicht immer dieselben Lieder wie der Vogel; er singt bald dieses, bald jenes, bald ein trauriges, bald ein lustiges. Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit, Unregelmäßigkeit, Gesetzwidrigkeit sind allein die Erscheinungen, die Wirkungen, als deren Ursache wir uns ein freies, wollendes Wesen denken. So schlossen die Christen aus dem unveränderlichen und regelmäßigen Lauf der Gestirne, daß sie keine göttlichen, freien Wesen wären, wie die Heiden glaubten, denn wenn ihre Bewegung eine freie wäre, so würden sie sich bald dahin, bald dorthin bewegen. Sie hatten Recht: ein freies Wesen bewahrheitet sich nur in freien, un stetigen Aeußerungen. Der Fluß, die Quelle, die vor unserem Auge und Ohre vorbeirauscht, macht, höchstens nur bald schwächer, bald stärker, je nachdem sich die Wassermasse vermehrt oder vermindert, also dem Wesen nach immer denselben Eindruck auf mich. Aber wie verschieden wirkt auf mich der Gesang

des Menschen! Bald stimmt er mich so, bald so; bald erregt er die, bald jene ganz widersprechende Empfindung; bald fällt er in diese, bald in jene Tonart. Ein monotones Wesen, ein Wesen, das sich immer gleichbleibend äußert, immer gleichförmig wirkt, ist daher so wenig ein freies, als das immer in seinen Wirkungen sich gleichbleibende, unveränderliche Wasser ein freies, menschliches Wesen ist. Thöricht ist es, wenn der Vernunftgläubige die Wunderthätigkeit deswegen von Gott entfernt, weil sie eine zu menschliche Vorstellung sei. Wenn man die Menschlichkeit oder Menschenähnlichkeit Gottes aufhebt, so hebt man auch die Gottheit auf. Was Gott von den Menschen unterscheidet, das ist eben die Natur, das sind nur die von der Natur abgezogenen Eigenschaften oder Kräfte, wie z. B. die Kraft der Natur, durch welche das Gras wächst, das Kind im Mutterleibe sich bildet. Will man also ein Wesen, das nichts mit dem Menschen gemein hat, so setze man an die Stelle Gottes die Natur; will man aber ein Wesen, das Wille, Verstand, Bewußtsein, Persönlichkeit, wie der Mensch hat, so wolle man auch ein vollkommenes, ganzes, menschliches Wesen, so läugne man also auch nicht, daß Gott Wunder wirkt, daß er zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Umständen auch Verschiedenes thue und beabsichtige, kurz daß sein Wille so veränderlich sei, als der Wille eines Monarchen, eines Menschen überhaupt, denn nur ein veränderlicher Wille ist Wille. *Voluntas hominis*, sagen die Juristen, *est ambulatoria usque ad mortem*, d. h. der Wille des Menschen ist veränderlich bis an seinen Tod. Was ich immer, unveränderlich will, brauche ich nicht zu wollen; das Immer, die Unveränderlichkeit ist die Aufhebung, der Tod des Willens. Ich will gehen, weil ich bis jetzt gesessen oder gestanden; arbeiten, weil ich bis jetzt geruht und gefaulenzt; ruhen, weil ich bisher gearbeitet habe. Wille ist nur, wo Gegensätze, wo Unstetigkeiten, wo Ab- und Unterbrechungen stattfinden. Dieser Wechsel, diese Unterbrechung des ewigen Einerleis der Natur ist aber auf dem Gebiete des religiösen Glaubens, welcher ein wollendes

Wesen an die Spitze der Welt setzt, das Wunder. Das Wunder läßt sich daher nicht vom Gottesglauben losreißen ohne die größte Willkür. Aber eben diese Willkür, diese Halbheit, dieser Mangel an Gründlichkeit ist das Wesen unserer Denkgläubigen oder Rationalisten, unserer modernen Christen überhaupt. Noch ein Beispiel, um diese meine Behauptung zu rechtfertigen. Derselbe angeführte Rationalist läßt sich, im Widerspruch übrigens mit manchen anderen Rationalisten, welche die Auferstehung so erklären, daß Christus nicht wirklich gestorben sei am Kreuze, die Auferstehung gefallen, nimmt sie als ein historisches Factum an, aber nicht nur ohne die Folgerungen zu ziehen, die mit der Annahme dieser Auferstehung verbunden sind, sondern auch ohne die näheren Umstände, welche in der h. Schrift dieses angebliche Factum begleiten, anzunehmen. Daß, wie Marcus, Matthäus, Lucas einstimmig erzählen, beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten von oben bis unten in zwei Stücke zerrissen, daß, wie Matthäus erzählt, die Felsen zerrissen, die Gräber sich aufthaten, die Erde selbst erbebte, sowohl beim Tode, als bei der Auferstehung Christi, das erklärt er für Ausschmückung der mündlichen Ueberlieferung. Allein wenn Christus wirklich von den Todten auferstanden ist, nicht aus einem bloßen Scheintod wieder zum Leben erwachte, so war diese Auferstehung von den Todten ein Wunder, und zwar ein ungeheuer großes und wichtiges Wunder; denn es war ja der Sieg über den Tod, der Sieg über die Naturnothwendigkeit, und zwar die allerhärteste, die allerunbeugsamste, welche selbst die heidnischen Götter aufzuheben zu schwach waren. Wie ist es daher möglich, daß ein so großes Wunder vereinzelt dasteht? Müssen mit diesem Wunder nicht noch andere Wunder verbunden gewesen sein? Ist es nicht natürlich, nicht nothwendig, wenn man einmal dieses Wunder annimmt, zu glauben, daß die ganze Natur erbebte, als die Kette der Naturnothwendigkeit, die Kette, welche den Todten an den Tod, an das Grab fesselt, gewaltsam zerrissen wurde? Wahrlich, unsere gläubigen Vorfahren

waren weit denkgläubiger, als unsere jetzigen Denkgläubigen; denn ihr Glaube war ein zusammenhängendes Ganzes; sie dachten, wenn ich dieses glaube, so muß ich auch jenes glauben, ob es mir gleich nicht behagt; wenn ich den Grund annehme, so muß ich auch die Folge auf mich nehmen, kurz, wenn ich A sage, so muß ich auch B sagen.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe in der vorigen Stunde behauptet, daß die wundervollen Ereignisse beim Tode Jesu mit der Auferstehung im innigsten Zusammenhange stehen. Ist nämlich Christus auferstanden von den Todten, so ist die Auferstehung ein Wunder, ein Beweis der göttlichen Allmacht, vor welcher der Tod nichts ist; ein Wunder kann aber nicht für sich allein dastehen und bedarf zu seiner Beglaubigung anderer wunderbarer und außerordentlicher Ereignisse. Die Auferstehung stünde ganz sinnlos da, wenn sie nicht durch andere Wunder vorbereitet und unterstützt würde. Bei dem Tode eines Wesens, das von den Todten wieder aufersteht, und dadurch den Beweis der Welt geben soll, daß es keinen Tod giebt, denn das ist der Sinn der Auferstehung, kann es nicht so gewöhnlich und natürlich zugehen, wie bei dem Tode irgend eines gemeinen Menschen. Wenn ich daher einmal so weit gehe, wie der genannte Rationalist, daß ich die mit der Auferstehung in einem innigen Zusammenhang stehenden Wunder für Sagen, für dichterische Ausschmückung, für Werke der Phantasie erkläre, so muß ich nothwendig noch einen Schritt weiter gehen, und auch die Auferstehung selbst für ein Werk der religiösen Einbildungskraft erklären. Was der Mensch wünscht, nothwendig wünscht — nothwendig nach dem Standpunkt, worauf er steht — das glaubt er. Der Wunsch ist das Verlangen, daß Etwas sei, was nicht ist; die Einbildungskraft, der Glaube stellt es dem Menschen

als seiend vor. So wünschten sich die Christen ein himmlisches Leben; sie hatten keine irdischen Wünsche wie die Heiden, kein Interesse weder an der natürlichen, noch der politischen Welt. „Die Definition, sagt z. B. der griechische Kirchenvater Theodoret, die Plato vom wahren Philosophen giebt, daß er sich nicht um das politische Wesen und Treiben bekümmere, paßt nicht auf die heidnischen Philosophen, sondern nur auf die Christen, denn Sokrates, der größte Philosoph, trieb sich in Gymnasien und Werkstätten herum, diente selbst als Soldat. Aber Die, welche die christliche oder evangelische Philosophie ergriffen, haben sich von dem politischen Getümmel zurückgezogen und in einsamen Orten der religiösen Beschauung und der dieser entsprechenden Lebensart gewidmet, ohne durch die Sorge für Weiber, Kinder und irdische Güter zerstreut zu werden.“ Die Wünsche der Christen gingen nach einem andern besseren Leben, und sie glaubten daher, daß es ein solches gebe. Wer kein anderes Leben wünscht, glaubt auch keines. Der Gott, die Religion ist aber nichts, als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb, Glückseligkeitswunsch des Menschen. Den christlichen Wunsch eines himmlischen, seligen Lebens, eines Lebens ohne Ende, ohne die Schranke des Todes, stellte daher die religiöse Einbildungskraft als erfüllt vor in dem vom Tode auferstandenen Christus; denn von seiner Auferstehung hängt ja die Auferstehung, die Unsterblichkeit des Christen ab; er ist ja das Vorbild derselben. Die Erfüllung dieses Wunsches oder vielmehr der Glaube an die Erfüllung desselben, die wirkliche Auferstehung Christi mag nun allerdings, abgesehen davon, daß der Glaube an eine Auferstehung überhaupt schon lange vor dem Christenthum bestand, schon ein Glaubensartikel der zoroastrischen oder persischen Religion war, eine historische Veranlassung gehabt haben, nämlich die, daß Christus von den Seinigen für todt gehalten, als todt betrauert worden war, und daher, als er wiederkam, von ihnen als ein wirklich vom Tode Auferstandener angesehen wurde. Aber es ist Pedantismus und gänzlicher Mißverständnis der Religion, die religiösen Thatsachen, die nur im

Glauben existiren, auf geschichtliche Thatfachen zurückführen, die ihnen zu Grunde liegende geschichtliche Wahrheit ermitteln zu wollen. Das Geschichtliche ist nichts Religiöses und das Religiöse nichts Geschichtliches, oder eine geschichtliche Person, ein geschichtliches Ereigniß ist, so wie es Gegenstand der Religion wird, nicht mehr Geschichtliches, sondern ein Ding, ein Geschöpf des Gemüths, der Einbildungskraft. So ist auch der Jesus, wie ich schon in einer frühern Stunde sagte, der und wie er uns in der Bibel überliefert wird, keine geschichtliche Person mehr, sondern eine religiöse; er ist uns dargestellt hier als ein wundervolles, wunderthätiges, allmächtiges Wesen, welches alle Wünsche des Menschen, d. h. alle die Wünsche, die nichts Schlechtes, nichts im Sinne des Christen Unstittliches wollen, erfüllen kann und wirklich erfüllt, als ein Wesen folglich der Phantasie, der Einbildungskraft.

Um das Wunder wegzuschaffen, hilft sich der Denkgläubige auch mit diesem Grunde, daß, wie der angeführte Rationalist sagt, „der Wunderbegriff, wenn er einen wissenschaftlichen Beweis (?) für die Offenbarung geben soll, bestimmt werden muß als eine solche Thatfache in der Sinnenwelt, welche nicht durch den natürlichen Zusammenhang wirkender Ursachen erklärt werden kann, wo also zu schließen ist, daß Gottes Hand unmittelbar eingegriffen und gewirkt habe. Um aber gewiß zu sein, daß eine Thatfache nicht nach der Naturordnung erfolgt sein könne, müßte man die ganze Natur und alle Geseze derselben vollständig kennen. Da nun aber kein Mensch eine solche Erkenntniß hat, oder haben kann, so kann auch das Urtheil, daß eine Thatfache schlechtthin nicht aus dem Zusammenhange der Dinge entsprungen sein könne, sondern durch eine außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entsprungen sein müsse, niemals zu völliger Evidenz gebracht werden.“ Allein die Wunder unterscheiden sich auf eine so augenfällige und unverkennbare Weise von den Wirkungen der Natur, daß man schlechtweg, ohne Bedenken behaupten kann, daß sie nicht aus dem Zusammenhange der natürlichen Dinge und Ursachen entsprungen sein können, weil eben die Wünsche

34.

Die „christliche“ Naturwissenschaft.

Ein Gott dagegen, der aus Nichts die Welt macht, der braucht auch keinen Stoff zur Bildung des Himmels und der Erde, keine Erde zur Hervorbringung der Pflanzen und Landthiere, kein Wasser zur Hervorbringung der Fische und Vögel, der schafft Himmel und Erde und Alles, was darin ist, nur aus theologischen Phrasen und Illusionen. Wer oder was Nichts zu seinem Anfang, das hat auch Nichts zu seinem Inhalt. Die Welt, die Materie ist aus Nichts geschaffen, sagt ja nur so viel: die Materie ist Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns. *Ex nihilo nil fit*, aus Nichts wird Nichts, das ist ein ewiges, allgemein gültiges Natur- und Vernunftgesetz. Eine Welt, die im Widerspruch mit diesem Grundgesetz geschaffen, ist ein Widerspruch mit sich, ein Widerspruch mit allen Naturgesetzen, ist mit Einem Wort: die verkehrte Welt der Theologie, worin der Gedanke früher ist, als der Stoff und Gegenstand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne ist.

Die biblische Genesis läßt nämlich bekanntlich Gras und Kraut früher entstehen, als Sonne, Mond und Sterne. Um diesen Widerspruch der Bibel mit unsern Vorstellungen und Kenntnissen von der Natur zu beseitigen, haben manche Erklärer, wie z. B. J. G. Rosenmüller in seiner *Antiquissima Telluris historia* behauptet, der Bibel zufolge seien die Sonne und Gestirne nicht erst am vierten Tage entstanden, sondern nur jetzt erst in ihre zweckdienliche Richtung und Beziehung zur Erde versetzt worden, und diese Behauptung selbst sprachlich zu begründen gesucht. Das: „Es werden oder seien Lichter“ bedeute nur: sie sollen dienen zu Lichtern, weil das hebräische *יהי* mit der Prä-

position $\frac{1}{2}$ verbunden sehr häufig nicht die Hervorbringung, sondern nur die Bestimmung eines Dings wozu bedeute. Zwar heißt es B. 16: Gott machte zwei große Lichter, aber auch dieses Wort bedeute im Hebräischen sehr häufig nicht ein Schaffen, Hervorbringen, sondern nur ein Machen wozu, ein Bestimmen, Einrichten, Vorsehen, es stehe ja ausdrücklich dabei: zur Herrschaft oder Regierung des Tags und der Nacht. Aber wie kann man die aus der modernen Astronomie und Philosophie stammende Unterscheidung zwischen der scheinbaren und wirklichen Sonne, zwischen der Sonne an sich und der Sonne für uns der Bibel, dem Alterthum überhaupt aufbürden? Darin daß Sonne und Mond „Lichter sind am Himmel, daß sie scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, daß sie scheinen auf Erden, daß sie den Tag und die Nacht regieren“, darin liegt ihr ganzes, volles Sein und Wesen für die Bibel. Und dann steht ja am Schusse von B. 16: „Gott machte zwei große Lichter . . . und die Sterne“, ohne daß eine Bestimmung wozu, ein Zweck angegeben wird, so daß also das Machen hier die Bedeutung von Hervorbringen hat. Aber diese Bedeutung hat es auch im Anfang, nur daß bei Sonne und Mond mit ihrem Dasein sogleich auch der Zweck oder Nutzen in die Augen fällt, nicht so aber bei den Sternen. Jener anstößige Widerspruch erklärt sich jedoch einfach dadurch, daß dem Verfasser Sonne, Mond und Sterne nur für die Erde da sind, folglich auch erst nach ihr entstanden sind. Aber die christliche Theologie hat in ihrer abergläubischen Verehrung und Vergötterung der Bibel diesen Widerspruch kindlich menschlicher Vorstellungsweise mit der Naturordnung in der schönsten Harmonie mit ihrem uranfänglichen Nichts gefunden, diesen Widerspruch sogar als einen kosmogonischen, weltgeschichtlichen Beweis von der Allmacht Gottes und der Nichtigkeit der Sonne

ganz gemein egoistische Wünsche hat, muß unzählige Nebenwünsche seinem Hauptwunsch, wenn er ihn verwirklichen will, aufopfern. Ein Mensch, der keinen andern Wunsch hat, als reich zu werden oder gesund zu bleiben, muß unzählige Wünsche unterdrücken, wenn er wirklich reich werden, wirklich gesund bleiben will. So sehr er in diesem Augenblick dieses Vergnügen sich zu verschaffen wünscht, er muß es sich versagen, wenn er über der Befriedigung eines augenblicklichen Triebs, Reizes oder Wunsches nicht seinen Grundwunsch vereiteln will. Wenn es daher heißt in der christlichen Religion: nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! so ist der Sinn dieser Worte nur der: nicht der Wille, nicht der Wunsch, der Dieses oder Jenes will und wenn er erfüllt wird, mir vielleicht später zum Verderben gereicht, nicht der Wille der überhaupt sogenannten zeitlichen Güter geschehe; aber keineswegs ist damit gesagt, daß nicht der Wille des Glückseligkeitstriebs überhaupt, nicht der Wunsch des bleibenden, ewigen Glücks, der himmlischen Glückseligkeit geschehen soll. Der Christ setzt ja voraus, wenn er wünscht oder betet, daß der Wille Gottes geschehe, daß dieser Wille nur das Beste, das Wohl des Menschen, wenigstens sein ewiges Wohl und Heil wolle. ⁽²⁸⁾ Der Zurückführung der Religion und der Götter auf die Wünsche der Menschen widerspricht also keineswegs die Resignation, die Verzichtung auf Befriedigung dieser oder jener einzelnen Wünsche, welche die Religion gebietet. Es steht fest: wo der Mensch aufhört, hört auch die Religion auf, aber wo der Wunsch aufhört, hört auch der Mensch auf. Keine Religion, kein Gott ohne Wunsch; aber auch kein Mensch ohne Wunsch! Der Unterschied zwischen den Wünschen, ohne welche es keine Religion oder Gottheit, und den Wünschen, ohne welche es keine Menschheit giebt, ohne welche der Mensch nicht Mensch ist, ist nur der, daß die Religion Wünsche hat, die nur in der Einbildungskraft, im Glauben sich erfüllen; der Mensch aber als solcher oder der Mensch, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanschauung, an die Stelle des Himmels die Erde setzt, Wünsche

hat, die nicht die Grenzen der Natur und Vernunft überspringen, die im Bereiche der natürlichen Möglichkeit und Verwirklichung liegen.

Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Wesen des Wunsches und dem Wesen der Religion läßt sich auch so ausdrücken. Die Wünsche des Menschen sind willkürlich, gesetz- und zügellos; aber die Religion giebt Gesetze, legt dem Menschen Pflichten, Beschränkungen auf. Allein die Pflichten sind nichts Andres, als die Grundtriebe, die Grundanlagen, die Grundwünsche des Menschen, welche in den Zeiten und Zuständen der Unbildung die Religion oder Gott, in den Zeiten der Bildung die Vernunft, die eigene Natur des Menschen zu Gesetzen macht, denen er diese oder jene besondern Begierden, Wünsche und Leidenschaften unterwerfen soll. Alle Religionen, vorzüglich aber die, welche in der Geschichte der menschlichen Cultur von Bedeutung sind, hatten nichts Andres im Sinne, als das Wohl des Menschen. Die Pflichten, die Beschränkungen, die sie den Menschen auferlegten, legten sie ihnen nur auf, weil sie ohne dieselben nicht den Grundzweck, den Grundwunsch des Menschen, glücklich zu sein, erreichen und erfüllen zu können glaubten. Es giebt allerdings Fälle im Leben, wo die Pflicht und der Glückseligkeitstrieb im Menschen in Widerspruch gerathen, wo man seiner Pflicht selbst sein Leben opfern muß; aber solche Fälle sind tragische, unglückliche oder überhaupt besondere, außergewöhnliche Fälle. Man kann sie nicht als Grund anführen, um damit den Widerspruch von Pflicht und Moral und Glückseligkeitstrieb zum Gesetz, zur Norm, zum Princip zu erheben. Die Pflicht hat ursprünglich und gesetzmäßig nichts Andres im Sinne und Auge, als das Wohl, als das Glück des Menschen. Was der Mensch wünscht, vor allem Anderen wünscht, das macht er sich zum Gesetz, zur Pflicht. Wo die Existenz oder, was eins ist, das Wohl eines Volkes, — denn was ist die Existenz ohne Wohl, ohne Glück? — und eben damit auch des einzelnen Menschen an den Ackerbau gebunden war, wo der Mensch nicht glücklich, nicht Mensch sein konnte — denn nur der glückliche Mensch ist Mensch, voller, freier,

wahrer, sich als Mensch fühlender Mensch — ohne Ackerbau, wo also der Hauptwunsch des Menschen das Gedeihen und Gelingen des Ackerbaus war, da war derselbe auch eine religiöse Pflicht und Angelegenheit. Und wo der Mensch seine menschlichen Wünsche und Zwecke nicht erreichen kann, ohne die ihn belästigenden wilden Thiere zu vernichten, da ist diese Vernichtung eine religiöse Pflicht, da ist das Thier selbst, das dem Menschen zur Erfüllung dieser Wünsche, zur Verwirklichung seiner Glückseligkeit, zur Erreichung seiner menschlichen Zwecke verhilft, der Hund, wie in der alten persischen Religion, ein religiöses, ein heiliges, ein göttliches Thier. Kurz der Gegensatz von Pflichten und Wünschen ist nur ein von besonderen Fällen des Menschenlebens abgezogener, hat keine allgemeine Wahrheit und Gültigkeit. Im Gegentheil: was der Mensch im Grunde seines Herzens wünscht, das ist die einzige Regel und Pflicht seines Lebens und Thuns. Die Pflicht, das Gesetz verwandelt nur in einen Gegenstand des Willens und Bewußtseins, was der unbewusste Trieb des Menschen will. Ist es, um auf den Grund der geistigen Unterschiede und Neigungen des Menschen dieses im Beispiel zu zeigen, Dein — versteht sich begründeter — Wunsch, Dein Trieb, ein Künstler zu werden, so ist es auch Deine Pflicht, einer zu werden, und darnach Deine ganze Lebensweise zu bestimmen. Wie kommt denn nun aber der Mensch dazu, daß er seine Wünsche in Götter, in Wesen verwandelt, wie z. B. den Wunsch, reich zu werden, in einen Gott des Reichthums, den Wunsch der Fruchtbarkeit in eine Gottheit, die fruchtbar macht, den Wunsch, selig zu werden, in einen seligen Gott, den Wunsch, nicht zu sterben, in ein den Tod überwindendes, unsterbliches Wesen? Was der Mensch wünscht, je nach seinem Standpunkt, nothwendig, wesentlich wünscht, das glaubt er, wie gesagt, das hält er auf dem Boden, in dem die Religion wurzelt, für etwas Wirkliches oder Mögliches; er zweifelt nicht, daß es sein kann; die Bürgschaft seiner Möglichkeit ist ihm eben sein Wunsch. Der Wunsch gilt ihm an und für sich selbst schon für eine Zaubermacht. In der altdeut-

ſchen Sprache iſt „Wünſchen ſo viel als Zaubern“. In der altdeutſchen Sprache und Religion hieß der höchſte Gott ſogar unter anderem auch **Wunſch**, womit die alte Sprache, wie Jacob Grimm in ſeiner deutſchen Mythologie ſagt, den „Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben ausdrückte“, und er glaubt, daß das Wort: Wunſch abſtammt von **Wunjo**, welches Freude, Wonne oder Vollkommenheit jeder Art bedeutet. Grimm betrachtet es daher als einen Ueberreſt des alten heidniſchen Sprachgebrauchs, daß mehrere Dichter des 13. Jahrhunderts den Wunſch perſonificiren, als ein gewaltiges, ſchöpferiſches Weſen darſtellen, und bemerkt dabei, daß man bei ihnen in den meiſten Fällen an die Stelle des Namens: Wunſch, den Namen Gottes ſetzen könne. Wenn er aber dabei die Bedeutung des Wunſches in der ſpäteren Sprachweiſe, wo er das Streben nach den Gaben und Vollkommenheiten, die Gott beſitzt, bedeutet, von der urſprünglichen Bedeutung unterſcheidet, ſo iſt nicht zu überſehen, daß urſprünglich im Sinne der Sprache und Religion der Wunſch und der Gegenſtand des Wunſches eins iſt. Was ich zu haben wünſche, das habe ich ja in der Einbildung, was ich zu ſein wünſche — geſund, reich, vollkommen — das bin ich ja wirklich in der Einbildung; denn indem ich mir Geſundheit wünſche, ſtelle ich mich als geſund vor. Eben deſwegen iſt der Wunſch als Wunſch ein göttliches Weſen, eine übernatürliche Zaubermacht, denn alle nur immer wünſchenswerthen Kräfte und Gaben ſchüttet er aus dem Füllhorn der Phantaſie über mich aus. Es hat mit dem heidniſchen Wunſch dieſelbe Bewandniß, wie mit dem chriſtlichen Segen. Segnen iſt ſo viel als Gutes wünſchen, Segen alſo ſo viel als Wunſch, aber der Segen bedeutet auch den Gegenſtand, das Gute, das man ſich und Anderen wünſcht. „Daher auch in der Schrift, ſagt Luther in ſeiner „Auslegung des Segens“, die gemeine Weiſe zu reden iſt: **Gieb mir einen Segen**. Haſt du nicht mehr Segen? das iſt: **Gieb mir etwas**, als Gut, Brot, Kleid. Denn es iſt alles eitel Gottes Gaben und durch ſeinen Segen haben wir, was wir haben, und heißet auch darum ein Segen,

das ist eine Gottes Gabe, die er uns durch seinen Segen gibt". Der Unterschied zwischen dem göttlichen Wunsch oder Segen und dem menschlichen Wunsch oder Segen ist nur der, daß der göttliche Wunsch der erfüllte, verwirklichte menschliche Wunsch ist. Gott heißt daher Wunsch aus demselben Grunde, aus welchem Gott überhaupt als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitswunsch des Menschen bezeichnet werden kann, ja muß, aus demselben Grunde, aus welchem „das Gebet allmächtig“ heißt, aus welchem die göttliche Allmacht selbst nur die in ein gegenständliches Wesen verwandelte oder als solches vorgestellte Allmacht des menschlichen Gebetes und Wunsches ist. Die Religion stellt, wie die Dichtkunst, das als wirklich, als sinnlich existirend vor, was nur in der Vorstellung existirt, verwandelt Wünsche, Gedanken, Einbildungen, Gemüthszustände in wirkliche vom Menschen unterschiedene Wesen. Der Glaube an Hexerei und Zauberei kommt eben daher, daß die Menschen dem Wunsche eine über den Menschen hinausgehende, nach Außen wirkende Macht und Kraft zuschrieben, daß sie glaubten, daß einem Menschen wirklich das Uebel geschehe, welches man ihm anwünsche. Die Römer und Griechen stellten die Wünsche des Rachegefühls, die Verwünschungen, die Flüche selbst als Götter oder vielmehr Göttinnen vor, d. h. als Wesen, welche die Flüche vollstreckten, die Wünsche der Rache erfüllten. Dort hießen sie Dirä, hier Arä. Was vom Fluch, gilt auch vom Segen. „In der heil. Schrift, sagt Luther in seiner Auslegung Mose, sind thätliche Segen, nicht allein Wunsch-Segen, sondern die dasjenige gewißlich bestimmen, mit der That geben und mitbringen, wie die Worte lauten. . . . Wenn ich also sagte: wollte Gott, daß dir deine Sünden vergeben würden . . . das möchte man einen Segen der Liebe nennen. Aber der Segen der Verheißung und des Glaubens und der gegenwärtigen Gaben lautet also: Ich absolvire dich von deinen Sünden“. Das heißt eben: der Glaube, die Einbildungskraft verwandelt das Subjective in Objectives, das Vorgestellte in Wirkliches, das: „D wär' ich! D hätt' ich!“ in: das Ich bin, ich

habe, das Wunschwesen in Thatwesen. Weil aber der Mensch, wie sich von selbst versteht, seine Wünsche, seien sie nun gute oder böse, Segnungen oder Verwünschungen, in gewisse Worte und Formeln faßt, so schreibt er eben diesen Formeln, Worten, Namen außer den Menschen hinausgehende, gegenständliche Wirkungen, d. i. Zauberkräfte zu. So glaubten z. B. die religiösen Römer, daß man durch gewisse Gebets- oder Zauberformeln Regen und Wetter machen und vertreiben, die Früchte auf dem Felde verderben, Häuser vor Feuersbrunst schützen, Wunden und Krankheiten heilen, Menschen, die davon laufen wollen, bannen könne. So glauben noch jetzt die Altbaiern, daß man Einen „zu todt beten,“ d. h. durch Gebete tödten könne. Eben aus diesem Glauben oder Aberglauben kommt es auch, daß die Menschen sich scheuen, die Worte oder Namen von Dingen, die sie fürchten, auszusprechen, weil sie mit dem Namen auch den Gegenstand, den er bezeichnet, herbeizuzaubern oder sich auf den Hals zu laden wähnen. Die nordamerikanischen Wilden fürchten sich zum Theil so sehr vor den Todten, daß sie auch nicht einmal den Namen der Verstorbenen aussprechen, daß Lebende von gleichem Namen einen andern Namen annehmen. Sie glauben also, daß der Todte — als Todter, als Gespenst — so lange existirt, als er genannt und vorgestellt wird, daß er dagegen nicht mehr existirt, wenn er für sie nicht mehr existirt, daß er nicht ist, wenn sie ihn nicht denken, nicht nennen. So glaubten auch die Griechen und Römer, daß ein Omen, ein Vorbedeutungszeichen nur dann eine Wirkung habe, wenn man es beachte, was freilich ganz richtig ist, denn es hat nur eine gute oder schlimme Wirkung, wenn ich demselben eine erfreuliche oder traurige Bedeutung gebe. Eben so glauben viele Völker, ja die meisten im kindlichen oder rohen Zustand, daß, wenn sie von den Todten träumen, die Todten ihnen wirklich erscheinen; sie halten überhaupt das Bild, die Vorstellung von einem Wesen, von einem Gegenstand für dieses Wesen, für diesen Gegenstand selbst. Ungebildete Völker glauben selbst, daß die Seele im Traume außer den

Leib hinausspaziere und an Orte sich hinbegebe, wohin die Phantasie den Menschen im Traume versetzt; sie halten also diese Traumfahrten für wirkliche Fahrten, die Lügen und Märchen, die ihnen die Phantasie vorsagt, für Wahrheiten und Thatsachen. Die Grönländer glauben sogar, daß auch im Wachen die Seele sich vom Leibe trenne und Reisen mache, weil man ja auch im Wachen oft in Gedanken sich an ferne Orte versetzt, nicht da geistig ist, wo man leiblich ist. Wir haben an diesen Vorstellungen übrigens nur sinnliche, rohe, augenfällige Beispiele, wie überhaupt der Mensch das Subjective in Objectives verwandelt, d. h. das, was nur in ihm, nur in seinem Denken, Vorstellen, Einbilden existirt, zu etwas außer dem Denken, Vorstellen, Einbilden Existirenden macht, namentlich, wenn das, was er vorstellt, ein Gegenstand ist, der mit dem Glückseligkeitstrieb zusammenhängt, ein Gegenstand, den er wünscht als ein Gut, fürchtet als ein Uebel; denn wie die Furcht macht auch die Liebe, das Verlangen, die Sehnsucht nach Etwas den Menschen blind, so daß er nichts Andres sieht, als was er eben liebt und wünscht, alles Andere darüber vergißt. Oder anders ausgedrückt: der Mensch verwandelt nicht gleichgültig jede Vorstellung, jede Einbildung, jeden Gedanken und Wunsch, sondern hauptsächlich nur solche in Wesen, die mit seinem eignen Wesen auf's innigste zusammenhängen, welche ein charakteristischer Ausdruck seines Wesens sind, die eben deswegen für ihn so wirklich sind, als sein eigenes Wesen, die für ihn den Charakter der Nothwendigkeit haben, weil eben diese Vorstellungen in seinem Wesen begründet sind. So hielten die Heiden ihre Götter für wirkliche Wesen, weil sie sich keine anderen Götter denken konnten, weil diese nur mit ihrem heidnischen Wesen übereinstimmten, den heidnischen Bedürfnissen und Wünschen entsprachen. Die Christen dagegen zweifeln nicht, daß die Götter der Heiden nur eingebildete Wesen sind, aber nur weil die Güter, welche diese Götter spendeten, die Wünsche, welche diese Götter erfüllten, im Sinne der wahren Christen eitle, nichtige Wünsche sind. Es ist im Sinne des wahren

Christen nicht nothwendig, gesund zu sein, wozu also einen Gott der Gesundheit? nicht nothwendig, reich zu sein, wozu also einen Gott des Reichthums? Es ist in ihrem Sinne nur nothwendig, was zur ewigen himmlischen Seligkeit verhilft. Kurz der Christ hält nur die Gedanken, Vorstellungen, Einbildungen für wirkliche Wesen, welche mit seinem christlichen Wesen übereinstimmen und zusammenhängen, welche ein Abbild seines eigenen Wesens sind, welche sein eigenes Wesen vergegenständlichen. So zweifelt der Christ nicht an der Wahrheit und Wirklichkeit der Unsterblichkeit, eines anderen Lebens nach dem Tode, und doch existirt dieses Leben nur in seiner Vorstellung, seiner Einbildung. Und er zweifelt deswegen nicht, weil diese Einbildung mit dem christlichen, über die Wirklichkeit hinausweisenden Wesen zusammenhängt. Eben deswegen, weil der Mensch nur einen Gott glaubt, der das eigene Wesen des Menschen ausdrückt und abspiegelt, weil er nur das gedachte, vorgestellte oder eingebilddete Wesen, welches mit seinen innersten Herzenswünschen in Einklang steht, für ein wirkliches Wesen hält; eben deswegen habe ich im Wesen des Christenthums den Satz ausgesprochen, daß der Glaube an Gott nichts Andres sei, als der Glaube des Menschen an sich selbst, daß er in seinem Gotte nichts verehrt, nichts liebt, als sein eigenes Wesen, daß es aber eben deswegen jetzt nothwendig, jetzt unsere Aufgabe sei, diese unbewußte, verkehrte, phantastische Verehrung und Liebe des Menschen in bewußte, gerade, vernünftige Verehrung und Liebe zu verwandeln.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch verwandelt also seine Gefühle, Wünsche, Einbildungen, Vorstellungen und Gedanken in Wesen, d. h. das, was er wünscht, vorstellt, denkt, gilt ihm für ein Ding, selbst außer seinem Kopfe, wenn es gleich nur in seinem Kopfe steckt. „Alle Gegenstände des Gedankens, sagt Kleuber in seinem Zendavesta von der Ormuzdreligion, aber es gilt von jeder, nur, daß die Gegenstände nicht dieselben sind, alle Gegenstände des Gedankens (d. h. hier alle Gedankenunterschiede oder Gedankenwesen) sind hier zugleich wirkliche Wesen und damit auch Gegenstände der Huldigung“. Daher kommt es auch, daß der Mensch selbst das Nichts, welches nur ein Gedanke, ein Wort ist, außer sich hinaus gesetzt hat, und zu der unsinnigen Vorstellung gekommen ist, daß vor der Welt Nichts gewesen, daß die Welt sogar aus Nichts geschaffen sei. Aber der Mensch verwandelt hauptsächlich nur die Gedanken und Wünsche in Wesen, in Dinge, in Götter, welche mit seinem Wesen zusammenhängen. So verwandelt z. B. der Wilde jede schmerzliche Empfindung in ein böses, den Menschen peinigendes Wesen, jedes Bild seiner Einbildungskraft, das ihn in Furcht und Schrecken versetzt, in ein teuflisches Gespenst. So verwandelt der humane Mensch seine menschlichen Gefühle in göttliche Wesen. Unter allen Griechen hatten allein die Athener, nach Bossius, dem Mitleid, dem Mitgefühl einen Altar errichtet. So verwandelt der politische Mensch

seine politischen Wünsche und Ideale in Götter. So gab es in Rom eine Freiheitsgöttin, der Gracchus einen Tempel erbaute; so hatte auch die Eintracht einen Tempel; so auch das öffentliche Wohl, so die Ehre, kurz Alles, was dem politischen Menschen von besonderer Wichtigkeit ist. Das Reich der Christen war dagegen kein Reich von dieser Welt; sie betrachteten den Himmel als ihr Vaterland. Die ersten Christen feierten daher nicht, wie die Heiden, den Geburtstag, sondern den Todestag des Menschen, weil sie in dem Tode nicht nur das Ende dieses Lebens, sondern zugleich den Anfang des neuen, himmlischen Lebens erblickten. Das ist ihr Unterschied von den Heiden, deren ganzes Wesen in das Wesen der natürlichen und bürgerlichen Welt versunken war. Die Christen verwandelten daher nur die mit diesem ihrem Unterschied, diesem ihrem Wesen zusammenhängenden Wünsche, Gedanken und Vorstellungen in Wesen. Die Heiden machten den Menschen mit Haut und Haaren zum Gotte, die Christen machen nur das geistige und gemüthliche Wesen des Menschen zum Gotte. Die Christen lassen alle sinnlichen Eigenschaften, Leidenschaften und Bedürfnisse von ihrem Gott weg, aber nur weil sie dieselben von ihrem eigenen Wesen wegdenken, weil sie glauben, daß auch ihr Wesen, ihr Geist sich, wie sie sich ausdrücken, von dieser körperlichen Schale und Hülle abschäle, daß sie einst Wesen werden, welche nicht mehr essen, nicht mehr trinken, welche reine Geister sind. Das, was der Mensch noch nicht wirklich ist, aber einst zu werden hofft und glaubt, einst werden will, was daher nur ein Gegenstand des Wunsches, der Sehnsucht, des Strebens und eben deswegen kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern nur der Phantasie, der Einbildung ist, das nennt man ein Ideal, auf deutsch: ein Ur-, Vor- und Musterbild. Der Gott des Menschen oder Volkes, wenigstens des Volkes, welches nicht, wie der Wilde, stets auf dem alten Fleck, auf dem Boden der Rohheit stehen bleibt, das weiter kommen will, das eben deswegen eine Geschichte hat — denn die Geschichte hat ihren Grund nur in dem Trieb und Bestreben des Menschen, sich zu

vervollkommen, sich ein angemessenes Dasein zu verschaffen — der Gott eines solchen Volkes ist nichts Andres, als sein Ideal. „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, heisst es im Neuen Testament. Und im Alten Testament heisst es: „Ich bin der Herr, euer Gott, darum sollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin heilig“. Wenn man daher unter Religion gar nichts Andres versteht, als überhaupt Cultus eines Ideals, so hat man vollkommen recht, wenn man die Aufhebung der Religion unmenschlich nennt, denn daß sich der Mensch ein Ziel seines Strebens, ein Vorbild setzt, ist nothwendig. Aber das Ideal, wie es Gegenstand der Religion, so auch der christlichen Religion, kann nicht unser Muster sein. Der Gott, das religiöse Ideal ist zwar immer ein menschliches Wesen; aber doch so, daß eine Menge dem wirklichen Menschen zukommende Eigenschaften an ihm weggelassen sind; er ist nicht das ganze menschliche Wesen; er ist nur Etwas vom Menschen, etwas aus dem Ganzen Herausgerissenes, ein Aphorismus der menschlichen Natur. So reißen die Christen den Geist, die Seele dem Menschen aus dem Leibe heraus, und machen diesen herausgerissenen, entleibten Geist zu ihrem Gotte. Selbst die Heiden, wie z. B. die Griechen, welche den Menschen so zu sagen mit Haut und Haaren zum Gotte machten, selbst diese machten doch nur die menschliche Gestalt, wie sie ein Gegenstand des Auges, aber nicht, wie sie ein Gegenstand des körperlichen Tastsinns ist, zur Gestalt ihrer Götter. Ob sie gleich in der Praxis, im Leben, im Cultus ihre Götter wie wirkliche Menschen behandelten, ihnen sogar Speise und Trank darbrachten, so waren die Götter doch in ihrer Vorstellung, ihrer Dichtkunst abgezogene Wesen, Wesen ohne wirkliches Fleisch und Blut. Namentlich gilt dies aber vom christlichen Gott. Wie kann nun aber ein abgezogenes, unsinnliches, unkörperliches Wesen, ein Wesen ohne sinnliche Bedürfnisse, Triebe und Leidenschaften mir zumuthen, daß ich, ein körperliches, sinnliches, wirkliches Wesen, ihm gleichen, ihm ähnlich sein soll? Wie kann es für mich das Gesetz, das Muster

meines Lebens und Thuns sein? wie überhaupt mir Gesetze geben? Der Mensch begreift nicht Gott, sagt die Theologie, aber Gott begreift auch nicht die Menschen, sagt die Anthropologie. Was weiß ein Geist von sinnlichen Trieben, Bedürfnissen und Leidenschaften? Woher sind denn die Gesetze der Moral, schreien die Gläubigen, wenn kein Gott ist? Die Thoren! Gesetze, die der menschlichen Natur entsprechen, sind auch nur aus dem Menschen entsprungen. Ein Gesetz, das ich nicht erfüllen kann, das über meine Kräfte geht, das ist auch kein Gesetz für mich, kein menschliches Gesetz; aber ein menschliches Gesetz hat eben deswegen auch einen menschlichen Ursprung. Ein Gott kann alles Mögliche, d. h. alles nur immer Einbildbare, und kann daher auch alles Mögliche dem Menschen zumuthen. So gut er zu den Menschen sagen kann: Ihr sollt vollkommen und heilig sein, wie ich, so gut kann er auch zu den Menschen sagen: Ihr sollt nicht essen und trinken; denn ich, der Herr euer Gott, esse und trinke auch nicht. In den Augen eines Gottes ist ja das Essen und Trinken etwas höchst Unanständiges, Unheiliges, Thierisches. Gesetze, die ein Gott dem Menschen giebt, d. h. Gesetze, die ein abgezogenes und eben deswegen nur in der Einbildung existirendes Wesen zu ihrem Grund und Ziel haben, taugen daher nichts für den Menschen, haben zu ihrer Folge die größte Heuchelei, denn ich kann nicht Mensch sein, ohne meinen Gott zu verläugnen, oder die größte Unnatur, wie die Geschichte des Christenthums und anderer ähnlicher Religionen bewiesen hat. Die nothwendige Folge eines geistigen, d. h. abstracten, abgezogenen Wesens oder Gottes, welches der Mensch zum Gesetz seines Lebens macht, ist die Maceration, die Mortification, die Selbstentfleischung, die Selbstentleibung. Das materielle Elend der Christenwelt hat daher zuletzt seinen Grund nur in ihrem geistigen Gott oder Ideal. Ein geistiger Gott kümmert sich nur um das Seelenheil, aber nicht um das körperliche Wohl des Menschen. Ja, das Körperwohl steht sogar in größtem Widerspruch mit dem Seelenheil, wie die frömmsten und ausgezeichnetsten Christen gesagt haben.

Statt des religiösen Ideals muß sich der Mensch daher jetzt ein anderes Ideal setzen. Unser Ideal sei kein castrirtes, entleibtes, abgezogenes Wesen, unser Ideal sei der ganze, wirkliche, allseitige, vollkommene, ausgebildete Mensch. Nicht nur das Seelenheil, nicht nur die geistige Vollkommenheit, auch die körperliche Vollkommenheit, die körperliche Wohlfahrt und Gesundheit gehöre zu unserem Ideal! Die Griechen leuchten uns auch hierin mit ihrem Beispiel voran. Körperliche Spiele und Uebungen gehörten zu ihren religiösen Festen.

Mit dem religiösen Ideal verknüpfen sich ferner immer allerlei unvernünftige, selbst abergläubische Vorstellungen. Die Religion stellt nämlich zugleich dieses Ideal als ein Wesen vor, von dessen Willen das Schicksal des Menschen abhängt, als ein persönliches, oder doch selbstständiges, vom menschlichen Wesen unterschiedenes Wesen, das der Mensch verehren, lieben und fürchten soll, kurz, dem er alle die Empfindungen und Gefinnungen zuwenden soll, die man nur einem wirklichen, lebendigen Wesen gegenüber empfinden kann. Der Mensch hat keine Vorstellung, keine Ahnung von einer anderen Wirklichkeit, einer anderen Existenz, als einer sinnlichen, physischen. Die Religion stellt daher das Ideal, obwohl es nur ein Gedankenwesen oder nur moralisches Wesen ist, zugleich als ein physisches Wesen vor. Sie macht das im Sinne des Menschen höchste Wesen oder Vorbild auch zu dem an sich ersten Wesen, zu dem Wesen, woraus alle anderen sinnlichen, körperlichen Wesen entsprungen sind und von dem sie in ihrem Sein abhängen. Dies ist der Unsinn der Religion, daß sie das Ziel des Menschen zum Anfang der Welt, zum Princip der Natur macht. Weil er sich abhängig fühlt und weiß von seinem Ideal, weil er fühlt, daß er ohne dies Ziel nichts ist, daß er mit ihm den Zweck und Grund seines Daseins verliert, so glaubt er auch, daß die Welt überhaupt nicht ohne dieses Urbild bestehen kann, daß sie ohne dasselbe nichts ist. Es ist die menschliche Eitelkeit, die keineswegs nur in der glänzenden Uniform des Staats, sondern auch in dem demüthigen Mönchs- oder Priestergewand der Religion

sich geltend macht, es ist, ein modernes Wort gebraucht, die Romantif, welche ihrem religiösen Ideal den ersten Platz einräumt, ja alle anderen Dinge zum Opfer darbringt, um damit ihre Verehrung auszudrücken. Wie der Liebhaber, wenigstens der romantische Liebhaber, die Tugenden und Reize aller anderen Frauen im Vergleich zu seiner Geliebten in Nichts verschwinden sieht, wie sie in seinen Augen die Einzige, die Unvergleichliche, die namenlos, die unbeschreiblich Schöne, der Ausbund, der Inbegriff aller weiblichen Tugenden und Reize ist, so daß für die anderen Frauen nichts übrig bleibt, als der Mangel an allen jenen Reizen, die eben die Einzige in sich schon verschlungen hat, so geht es dem Menschen auch mit dem Ideal seiner religiösen Liebe. Alle anderen Dinge und Wesen verschwinden vor demselben in Nichts; denn es ist der Inbegriff aller Tugenden, aller Vollkommenheiten. Das Dasein aller anderen Dinge ist an sich ihm unerklärlich, weil gleichgültig, wie dem romantischen Liebhaber das Dasein aller anderen Frauen; aber weil sie nun einmal da sind, trotz seines religiösen Ideals, welches allein werth ist zu existiren, so muß er sich doch einen, wenn auch noch so schlechten Grund ihres Daseins ausfindig machen; und er findet diesen nur in ihrer, freilich sehr entfernten, Aehnlichkeit mit dem religiösen Ideal, nur darin, daß sie doch etwas Göttliches, etwas, wenn auch sehr wenig Vollkommenes in sich haben, gleichwie der romantische Liebhaber den anderen Frauen wenigstens die Gnade anthut, sie doch auch neben seiner Einzigen existiren zu lassen, weil sie doch auch Aehnlichkeit mit der Einzigen haben. Die andern Frauen sind ja doch wenigstens auch Frauen, gleichwie die anderen Wesen auch Wesen sind, so gut als das göttliche Wesen. Aus diesem eben entwickelten Grunde also, freilich nicht aus diesem allein, kommt es also, daß der Mensch seinem religiösen Ideal den ersten Rang unter allen Wesen einräumt, und deswegen nicht nur alle anderen Wesen nach ihm, sondern auch aus ihm entstehen läßt. Nach ihm läßt er sie entstehen, weil sie nach ihm dem Range nach kommen, weil er das dem Range nach erste Wesen auch zu dem der Zeit

nach ersten Wesen macht, weil der Mensch, namentlich der Mensch der alten Welt, aus welcher die Religion entsprungen, das Ältere, Frühere als ein höheres Wesen ansieht, als das Jüngere, Neuere*); aus ihm aber läßt er sie entstehen nur aus einem negativen, d. i. nichtigen Grunde; nur aus dem Grunde seiner Unwissenheit, nur weil er nicht weiß, woher er sie sonst entstehen lassen soll. Ein Bock zieht immer einen anderen nach sich. Der erste Bock der Religion ist, daß sie das religiöse Ideal zum Urwesen, zum ersten Wesen macht, der zweite, daß sie die anderen Wesen aus ihm kommen läßt; aber der erste zieht nothwendig den zweiten nach sich. „Dem Anfange leiste Widerstand!“ Dieser Satz gilt auch in der Religion, gilt auch in der Politik. Aber so sehr dieser Satz in der Medicin, Moral und Pädagogik allgemein angenommen und gepriesen wird, so sehr verschrien ist er in der Politik, in der Religion. Der Rationalismus, um ein Beispiel aus der Religion, die ja unser Gegenstand ist, zu geben, curirt und bemerkt überall richtig die handgreiflichen Böcke des religiösen Glaubens, die aber eben nur Böcke zweiten, untergeordneten Ranges sind; die Grundböcke aber, welche erst die anderen Böcke zur Folge haben, läßt er als unantastbare Heiligthümer bestehen. Auf die Frage des Rationalisten an den Atheisten: was der Atheismus sei? ist daher die Antwort die: der Rationalismus ist ein unausgebackener, halber, ungründlicher Atheismus; der Atheismus ist der vollendete gründliche Rationalismus. Oder die Antwort ist diese: der Rationalismus ist ein Chirurg; der Atheist ein Mediciner. Der Chirurg heilt nur die handgreiflichen Uebel, der Mediciner die inneren, nicht mit Fingern und Zangen faßbaren Uebel. Doch wieder von dieser Episode zurück zu unserem Thema.

Der Gott, das religiöse Ideal des Christen ist der Geist. Der Christ beseitigt sein sinnliches Wesen; er will nichts wissen von dem gemeinen, „thierischen“ Trieb des Essens und Trinkens, dem gemeinen,

*) B. B.: Antiquitas proxime accedit ad Deos. (Cicero de Legibus.)

„thierischen“ Trieb der Geschlechts- und Kinderliebe; er betrachtet den Leib als einen Makel und Schandfleck, der seinem Adel, seiner Ehre, an sich ein geistiges Wesen zu sein, von Geburt an anklebt, als eine nur zeitlich nothwendige Herablassung und Verläugnung seines wahren Wesens, als einen schmutzigen Reisefittel, als ein pöbelhaftes Incognito seines himmlischen Staates. Er will bloß Geist sein und werden. Zwar haben die alten Christen an die Auferstehung des Fleisches geglaubt, ja der Unterschied des Glaubens der Christen, wenigstens der alten, von dem Glauben der heidnischen Philosophen besteht darin, daß sie nicht nur eine Unsterblichkeit des Geistes, des Denkvermögens, der Vernunft, sondern auch eine leibliche Unsterblichkeit glaubten. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mit haben,“ sagt Luther. Aber dieser Leib ist eben ein durchaus himmlischer, geistiger Leib, d. h. ein eingebildeter Leib, ein Leib, der, wie überhaupt die religiösen Gegenstände, uns nichts darstellt und vergegenwärtigt, als das Wesen der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft. Der geistige Leib ist ein Leib, der, wie die Phantasie, die Einbildung des Menschen, in einem Nu an einem entfernten Orte ist, der, wie die Vorstellung, die Phantasie, durch verschlossene Thüren hindurchbringt, denn die verschlossene Thüre, die Wand ist ja kein Hinderniß, mir vorzustellen, mir in der Einbildung zu vergegenwärtigen, was hinter der Wand, hinter der Thüre vorgeht; ein Leib, dem kein Faustschlag und Fußtritt, keine Hieb- und Schußwunden beigebracht werden können, so wenig als einer Einbildung, einem Phantasie, einem Traumbild Fußtritte und Faustschläge gegeben werden können; er ist daher ein ganz wunderbarer Körper, der verwirklichte übernatürliche Wunsch des Menschen, einen Körper zu haben, ohne Krankheit, ohne Uebel, ohne Leiden, ohne Verwundbarkeit und Sterblichkeit und folglich auch ohne alle Bedürfnisse; denn aus den mannigfaltigen Bedürfnissen unseres Leibes entspringen ja auch die mannigfaltigen Krankheiten und Uebel desselben, wie z. B. aus dem Bedürfniß der Lust und folglich einer

Lunge die Leiden und Uebel der Lunge. Brauchten wir keine Luft und hätten daher keine Lunge, so hätten wir eine Quelle und Klasse von Krankheiten weniger, als wir jetzt haben. Aber das himmlische, geistige Corpus braucht keine Luft, keine Speisen, keine Getränke; es ist ein bedürfnisloses, göttliches, geistiges Corpus; kurz es ist ein nicht vom Wesen der menschlichen Einbildungen und menschlichen Wünsche unterschiedenes Ding, ein Leib, der in Wahrheit kein Leib ist. Trotz des himmlischen Leibes können wir daher als das Ideal, das Ziel des Christen, des alten selbst, den Geist setzen. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Sorten der Christen besteht nur darin, daß die alten, wundergläubigen Christen hauptsächlich den Geist der Einbildungskraft, den mit sinnlichen, gemüthlichen Bildern geschwängerten Geist; die christlichen, gottesgläubigen Philosophen den Geist, der aus den Bildern allgemeine Begriffe abzieht, den denkenden Geist; die Rationalisten und Moralisten den Geist, der in Handlungen sich äußert, den praktischen, moralischen Geist, zu ihrem Ideal oder Muster haben.

Weil also dem Christen der Geist, das fühlende, denkende, wollende Wesen sein höchstes Wesen, sein Ideal ist, so macht er es auch zu dem ersten Wesen, zur Ursache der Welt; d. h. er verwandelt seinen Geist in ein gegenständliches, außer ihm existirendes, von ihm unterschiedenes Wesen, von welchem er daher auch die außer ihm existirende, gegenständliche Welt entspringen läßt, ableitet. Gott, sagt der Christ, Gott d. h. der vergegenständlichte, außer dem Menschen existirend gedachte Geist hat die Welt durch seinen Willen und Verstand hervorgebracht. Diesen welt schöpferischen Geist unterscheidet der Christ aber als den vollkommenen, unendlichen Geist von seinem oder dem menschlichen Geist überhaupt als dem unvollkommenen, beschränkten, endlichen Geist. Dieser Proceß der Unterscheidung, dieser Schluß von dem „endlichen“ Geist auf einen unendlichen Geist, dieser Beweis vom Dasein eines Gottes, d. h. hier eines vollkommenen Geistes ist der psychologische. Während der sogenannte kosmologische Beweis von der Welt im Allge-

meinen, der physiologische oder teleologische Beweis von der Ordnung und dem Zusammenhang, der Zweckmäßigkeit der Natur ausgeht, so geht dagegen der psychologische Beweis, welcher der das Wesen des Christenthums charakterisirende Beweis ist, von der Psyche oder der Seele, dem Geiste des Menschen aus. Der heidnische Gott ist ein von der Natur abgezogener, aus der Natur entsprungener; der christliche Gott ein von der Seele, dem Geiste abgezogener, aus der Seele entsprungener Gott. Der Schluß ist kürzlich dieser: der menschliche Geist ist; an seinem Dasein können wir nicht zweifeln; es ist etwas Unsichtbares, Unkörperliches in uns, das denkt, will und fühlt; aber das Wissen, Wollen und Können des menschlichen Geistes ist mangelhaft, beschränkt durch die Sinnlichkeit, abhängig vom Leibe; das Beschränkte, Endliche, Unvollkommene, Abhängige setzt aber etwas Unbeschränktes, Unendliches, Vollkommenes voraus; also setzt der endliche Geist einen unendlichen Geist als seinen Grund voraus; also ist ein solcher und dieser ist Gott. Aber folgt hieraus die Selbstständigkeit, die wirkliche Existenz eines solchen Geistes? Ist der unendliche Geist nicht eben der unendlich, der vollkommen sein wollende Geist des Menschen? Kommen bei der Entstehung dieses Gottes nicht auch die Wünsche des Menschen in Betracht? Wünscht nicht der Mensch frei von den Schranken des Leibes, wünscht er nicht allwissend, allmächtig, allgegenwärtig zu sein? Ist also nicht auch dieser Gott, dieser Geist der verwirklichte Wunsch des Menschen, unendlicher Geist zu sein? Haben wir nicht also auch in diesem Gotte das menschliche Wesen vergegenständlicht? Schließen denn nicht die Christen, selbst die heutigen denk- oder vernunftgläubigen Christen, aus dem Alles wissen Wollen, dem unendlichen Wissensdurst des Menschen, welcher aber hier nicht befriedigt werde und nicht befriedigt werden könne, aus dem unendlichen, durch kein Gut, kein Glück der Erde befriedigten Glückseligkeitstrieb, aus dem Verlangen nach vollkommener, durch keine sinnlichen Triebe besleckter Moralität auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines nicht auf die Zeit dieses Lebens und den Ort

dieser Erde beschränkten, nicht an den Leib, nicht an den Tod gebundenen, unendlichen Lebens und Daseins des Menschen? Sprechen sie aber nicht dadurch, wenn auch nicht geradezu, die Gottheit oder Göttlichkeit des menschlichen Wesens aus? Ist denn ein ewig dauerndes, nie endendes, an keine Zeit und keinen Ort gebundenes, ein der Allwissenheit, überhaupt-unendlicher Vollkommenheit fähiges Wesen nicht ein Gott oder göttliches Wesen? Ist also ihr Gott, ihr unendlicher Geist etwas Andres, als das Vor- und Musterbild von dem, was sie einst selbst werden wollen, das Urbild und Abbild ihres eigenen, in der Zukunft sich entfaltenden Wesens? Was ist denn der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist? Einzig die Vollkommenheit oder Unendlichkeit; die Eigenschaften, die Wesensbestimmungen sind in beiden gleich; der Geist hat nach den christlichen Psychologen nichts mit der Materie, dem Körper gemein; er ist, wie sie sich ausdrücken, ein vom sinnlichen, leiblichen Wesen absolut unterschiedenes Wesen; Gott ist es aber desgleichen; Gott kann nicht gesehen, gefühlt, betastet werden; der Geist auch nicht; der Geist denkt, Gott auch; die Christen, selbst die vernunftgläubigen, erblicken ja in den Dingen nur verwirklichte, versinnlichte, verkörperte Gedanken Gottes; der Geist hat oder ist Bewusstsein, Wille, Persönlichkeit, Gott auch; der Unterschied ist nur, daß das, was im Menschen beschränkt, endlich, in Gott unbeschränkt, unendlich ist. Was offenbart sich denn nun aber in dieser Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften? Die Unendlichkeit oder Unbeschränktheit der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungskraft und der menschlichen Abstractionskraft, der Kraft oder Fähigkeit, das Allgemeine von dem Einzelnen und Besonderen abzugiehen, wie ich z. B. von den vielen verschiedenen Bäumen den Allgemeinbegriff des Baumes abziehe, indem ich alle Unterschiede, alle Besonderheiten, wodurch sich die einzelnen Bäume in der Wirklichkeit unterscheiden, weglassse. Der unendliche Geist ist nichts als der Gattungsbegriff des Geistes, welcher aber von der Einbildungskraft auf Befehl der menschlichen Wünsche und Glückseligkeits-

triebe als ein selbstständiges Wesen versinnlicht wird. „Je weniger bestimmt, sagt der heilige Thomas Aquino, je allgemeiner, je abgezogener ein Wort oder eine Bestimmung ist, desto mehr eignet sie sich für Gott, desto angemessener ist sie ihm.“ Wir haben schon früher dies gesehen bei der Frage von der Existenz, von dem Wesen Gottes überhaupt. Jetzt, wo wir im Wesen des Christenthums uns befinden, dessen Wesen der Geist ist, haben wir dieses an den geistigen Bestimmungen Gottes nachzuweisen. Gott, heißt es z. B. in der Bibel, ist die Liebe, d. h. Gott ist die Liebe im Allgemeinen gedacht; die menschliche Liebe besteht in verschiedenen Arten, als Freundschafts-, als Vaterlands-, als Geschlechts-, als Kinder- und Eltern-, als wohlwollende Gesinnung gegen die Menschen überhaupt, als Menschenfreundlichkeit; sie gründet sich im Menschen auf Neigung, Empfindung, Sinnlichkeit; die Liebe nun, abgesondert von allen diesen ihren Arten, von allen sinnlichen und speciellen Bestimmungen, die Liebe, rein für sich selbst gedacht, ist die Liebe, wie sie Gott zugeschrieben oder als Gott gedacht wird. Ein anderes Beispiel ist das Wort Gottes oder das göttliche Wort. Die alten Christen, welche weit folgerichtiger dachten, als die modernen, welche fast die ganze Psychologie und Anthropologie in die Theologie verlegten, schrieben dem göttlichen Geist auch ein göttliches Wort zu und zwar ganz richtig. Der Geist äußert sich auf die geistigste, ihm entsprechendste Weise nur im Worte, ja Denken und Reden, wenn auch nicht äußerlich mit den Lippen, ist unzertrennlich; mit dem Worte verschwindet auch der Gedanke, mit dem Namen die Sache, die er bezeichnet; die Menschen fingen daher erst zu denken an, als sie zu sprechen anfangen, als sie Worte bildeten. Wenn man daher Gott Geist, Verstand zuschreibt, wenn man von Gedanken Gottes spricht, so muß man auch so consequent sein, von Worten Gottes zu reden. Schämt man sich nicht, die Welt, die sinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geistes entstehen zu lassen, schämt man sich nicht, zu behaupten, daß die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil sie sind,

sondern deswegen sind, weil sie gedacht werden; so schäme man sich auch nicht, dieselben durch das Wort entspringen zu lassen, so schäme man sich auch nicht, zu behaupten, daß nicht die Worte sind, weil die Dinge sind, sondern die Dinge nur der Worte wegen sind. Der Geist als Geist wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch dasselbe aus sich heraus in die Welt, in die Erscheinung. Die alte Theologie und Religion ließen daher auf die dem Wesen Gottes als eines Geistes entsprechende Weise die Welt entspringen, indem sie dieselbe durch das Sprechen Gottes, das göttliche Wort entspringen ließen. Diese Vorstellung von der Entstehung der Welt durch das Wort ist übrigens keineswegs nur der jüdischen oder christlichen Religion eigenthümlich, sie kommt schon in der alten persischen Religion vor. Was im Griechischen Logos, heißt dort Honover, was auch nach den neuesten Forschern, wie Röth („die Aegyptische und Zoroastriische Glaubenslehre“), nichts Anderes bedeutet, als das Wort im eigentlichsten Sinn. Das Wort Gottes ist nun aber, wenigstens in der christlichen Theologie, nichts Anderes, als der Begriff des Wortes überhaupt; das göttliche Wort ist nicht dieses oder jenes bestimmte Wort, kein lateinisches, deutsches, hebräisches, griechisches Wort, kein einzelnes oder besonderes, kein in der Luft verhallendes, kein zeitliches Wort; aber all diese und ähnliche Eigenschaften, womit die Theologen das Wort Gottes ausstatten, gelten von dem Begriff des Wortes oder von dem, was das Wort überhaupt, das Wort an sich ist. Diesen Gattungsbegriff nun aber, dieses allen den unzähligen verschiedenen Worten gemeinsame Wesen des Wortes verselbstständigt die religiöse und theologische Einbildungskraft als ein besonderes, persönliches, selbst wieder vom Worte oder dessen Wesen unterschiedenes Wesen, gleichwie sie das Wesen Gottes, obwohl es ursprünglich und in Wahrheit nichts Andres ist, als das Wesen der Welt, als ein vom Wesen der Welt unterschiedenes, besonderes Wesen vorstellt. Dasselbe, was von dem Worte, von der Liebe, dasselbe gilt von dem Geiste überhaupt, von dem Verstande, von dem Willen, von dem Be-

wußtsein, von der Persönlichkeit, wie sie Gott zugeschrieben oder vergöttert, als Gott vorgestellt werden. Es ist immer nur eine menschliche Kraft, Eigenschaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie sie vergöttert wird, so wird sie abgesondert von allen den besonderen Bestimmungen, die diese Kraft, Fähigkeit, Eigenschaft als eine wirkliche, menschliche hat, so daß, wenn diese Verflüchtigung bis aufs Höchste oder Aeußerste getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der bloße Name, der Name des Willens, der Name des Bewußtseins, aber nicht das Wesen des Bewußtseins, das Wesen des Willens, nicht das, was eben erst Bewußtsein und Willen zu wirklichem Bewußtsein und Willen macht, so daß also die Theologie zuletzt nur auf eine hohle, aber erbauliche Phraseologie hinausläuft.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Der Sinn oder Kern meiner Entwicklung des psychologischen Beweises vom Dasein Gottes, welchen ich als den das Wesen des Christenthums charakterisirenden bezeichnete, war der, daß der Beweis von dem Dasein eines Gottes oder vielmehr unendlichen Geistes — denn als solcher wird ja Gott im Christenthum bestimmt — nur ein indirecter, ungerader Beweis von der Unendlichkeit des menschlichen Geistes sei, der Beweis dagegen von der Unsterblichkeit auf unmittelbare, gerade Weise die Unendlichkeit als eine Eigenschaft des menschlichen Geistes ausspreche. Die Christen schließen nämlich, es müsse ein unendlicher Geist sein, weil ein endlicher, ein vollkommener, weil ein unvollkommener, ein allwissender, weil ein Einiges wissender, ein Alles könnender, weil ein Einiges vermögender Geist sei. Aber eben so schließen sie: es muß ein ewiges, unendliches Leben des Menschen geben, weil die geistigen Kräfte und Anlagen des Menschen innerhalb der Schranken dieses Lebens, dieses Leibes nicht Platz haben, nicht nach Wunsch und Vermögen sich entfalten können; es muß einst der Mensch Alles wissen, weil er Alles wissen will, weil er einen unbeschränkten Wissensdurst hat; es muß einst der Mensch oder menschliche Geist vollkommen sittlich und glücklich werden, oder, wie sich die modernen Denkgläubigen kluger und halber Weise ausdrücken, wenn auch nicht absolut vollkommen, doch wenigstens von Stufe zu Stufe bis zur Unendlichkeit fort immer voll-

kommener werden, weil er nicht nur eine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, sondern auch einen unendlichen Vervollkommnungs- und Glückseligkeitstrieb hat, einen Trieb, der auf dieser kleinen Erde, in dieser kurzen Lebenszeit, in diesem Jammerthal aber unerfüllt bleibt. Wir sehen hieraus, daß der Schluß auf einen Gott und der Schluß auf die Unsterblichkeit im Grunde ein und derselbe Schluß ist, daß eben deswegen die Idee der Gottheit und die Idee der Unsterblichkeit im Wesen, im Grunde eine und dieselbe ist. Der Schluß auf einen Gott geht nur dem Schluß auf Unsterblichkeit voraus; die Gottheit ist die Voraussetzung der Unsterblichkeit, ohne Gott keine Unsterblichkeit. Aber die Unsterblichkeit ist erst der Sinn und Zweck von dem Dasein Gottes oder von dem Schluß auf dessen Dasein. Ohne Gott hat der Unsterblichkeitsglaube keinen Anhaltspunkt, keinen Anfang, keinen Grund und Boden, kurz kein Prinzip. Die Unsterblichkeit ist ein dem Zeugniß der Sinne, welche die Wahrheit des Todtseins verbürgen, widersprechender, ein übersinnlicher, überschwänglicher Wunsch und Gedanke. Wie kann ich an die Wahrheit dieses Gedankens, an die Verwirklichung dieses Wunsches glauben, wenn kein diesem Wunsch, diesem Gedanken entsprechendes, kein wider- und übersinnliches, überschwängliches Wesen ist? Wie kann ich an die Natur, an die Welt diesen Glauben anknüpfen? In der Natur giebt es keine andere Unsterblichkeit, als die der Fortpflanzung, als die, daß ein Wesen nur in den Wesen seines Gleichen, nur der Art, der Gattung nach fortbauert, d. h. daß immer an die Stelle des verstorbenen Individuums ein neues tritt. Bei den niederen Thieren, wie z. B. bei den Schmetterlingen, ist sogar unmittelbar mit dem Zeugungsact der Tod verbunden. Der Schmetterling stirbt, so wie er andere Schmetterlinge oder wenigstens die Eier, die Keime derselben in die Welt gesetzt hat. Gäbe es keine Fortpflanzung, so gäbe es auch keinen Tod; denn in der Zeugung erschöpft ein Wesen seine Lebenskraft; in der Vervielfältigung seiner selbst, oder anders ausgedrückt, dadurch, daß es viele Wesen seines Gleichen, seiner Art in die

Welt setzt, hebt es die Einzigkeit und damit Nothwendigkeit seiner eigenen Existenz auf. Der Mensch überdauert allerdings noch lange den Verlust seiner Zeugungskraft; aber wo das Zeugungsvermögen des Menschen erschöpft ist, da beginnt auch das Alter, da nähert er sich, wenn auch langsam, dem Ende. Wie kann ich also an die Natur den Unsterblichkeitsglauben anknüpfen? Die Natur giebt den Tod, aber Unsterblichkeit giebt nur ein Gott. Freilich, wenn der Mensch einmal Unsterblichkeit glaubt, so findet er in der Natur auch genug Beispiele und Beweise dieses seines Glaubens, d. h. er legt die Natur nach seinem Sinne, zu Gunsten seines Glaubens aus. Worin daher die Christen, wie in dem Wechsel der Jahreszeiten, in dem Unter- und Wiederaufgang der Sonne Beweise oder Bilder ihrer Unsterblichkeit, ihrer Auferstehung erblickten, weil sie an dieselbe glaubten, Alles daher mit der Brille dieses Glaubens ansahen, darin erblickten die Heiden, welche keine Unsterblichkeit glaubten, gerade die Beweise oder Bilder ihrer Vergänglichkeit und Sterblichkeit. Das Eis, sagt z. B. Horaz, schmelzen die Zephyre, den Frühling zertritt der Sommer, der verschwindet, sobald der obstreiche Herbst seine Früchte ausgeschüttet, und gleich darauf kehrt wieder der leblose Winter. Doch die Verluste des Himmels ersetzen neue Mondläufe; wir nur, sinken wir einmal hinab, wo der fromme Aeneas, wo der reiche Tullus und Ancus, sind Staub und Schatten. Wie kann ich ferner glauben, daß nach dem sichtbaren, augenfälligen, unläugbaren Untergang des Leibes die sogenannte Seele, der Geist, das Wesen des Menschen noch übrig bleibt, wenn ich nicht glaube, daß es eine Seele, einen Geist ohne Leib giebt, und daß dieser Geist ohne Leib das höchste und mächtigste Wesen ist; das Wesen, im Vergleich zu welchem alle sinnlichen, körperlichen Wesen Nichts sind und vermögen? Der Glaube an die Unsterblichkeit setzt daher den Glauben an die Gottheit voraus, d. h. der Mensch denkt sich einen Gott, weil er sich ohne einen Gott keine Unsterblichkeit denken kann. In der Vorstellung, in der Doctrin, in der Lehre ist die Unsterblichkeit nur eine

Folge von dem Glauben an Gott; aber in der Praxis, oder in Wahrheit ist der Unsterblichkeitsglaube der Grund des Glaubens an einen Gott. Der Mensch glaubt nicht an die Unsterblichkeit, weil er an Gott glaubt, sondern er glaubt an Gott, weil er an die Unsterblichkeit glaubt, weil er ohne den Gottesglauben den Unsterblichkeitsglauben nicht begründen kann. Dem Scheine nach ist das Erste die Gottheit, das Zweite die Unsterblichkeit; aber der Wahrheit nach ist das Erste die Unsterblichkeit, das Zweite die Gottheit. Die Gottheit ist nur das Erste insofern, als sie das Mittel, die Bedingung zur Unsterblichkeit ist, oder anders ausgedrückt: sie ist das Erste, weil sie die personificirte, verselbstständigte Seligkeit und Unsterblichkeit, das als gegenwärtiges Wesen vorgestellte und verwirklichte zukünftige Wesen des Menschen ist, so daß der Glaube an Unsterblichkeit und Gottheit nicht besondere Glaubensartikel oder Glaubensgegenstände sind, sondern der Glaube an Gott unmittelbar der Glaube an Unsterblichkeit und umgekehrt der Glaube an Unsterblichkeit der Glaube an Gott ist.

Gegen diese Behauptung, welche Gott und Unsterblichkeit für eins, für nicht verschieden erklärt, kann man anführen, daß man an Gott glauben könne, ohne an Unsterblichkeit zu glauben, wie nicht nur viele Individuen, sondern selbst ganze Völker bewiesen. Allein ein Gott, mit dem sich nicht die Vorstellung oder der Glaube der Unsterblichkeit des Menschen verbindet, ist noch kein wahrer, eigentlicher Gott, ist nur ein vergöttertes Naturwesen; denn die Gottheit und Ewigkeit eines Naturwesens schließt allerdings nicht die Unsterblichkeit des Menschen in sich; denn die Natur hat kein Herz, ist unempfindlich für die Wünsche des Menschen, kümmert sich nicht um den Menschen. Wenn ich mir Sonne, Mond und Sterne als ewige Wesen denke, wie die alten Persen und andere Völker, was folgt daraus für mich? Sonne, Mond und Sterne waren, ehe sie ein menschliches Auge erblickte, sie sind nicht, weil ich sie sehe, sondern ich sehe sie, weil sie sind; ob sie gleich nur sind

für ein sehendes Wesen, so sind sie doch nicht für mein Auge ohne jene Einwirkung auf das Auge, der wir den Namen Licht geben; kurz mein sie Sehen setzt ihr Dasein voraus; sie waren, ehe ich sie sah, und sie werden sein, wenn ich sie auch nicht mehr sehe; denn sie sind hoffentlich nicht dazu, um von mir gesehen zu werden. Was folgt daraus also für die Unsterblichkeit meines Auges, oder meines Wesens überhaupt? Der Gott, aus dem keine Unsterblichkeit erfolgt, ist also entweder irgend ein Naturgegenstand; oder: er ist zwar ein menschliches, aber aristokratisches Einzelwesen, wie die Götter der Polytheisten, namentlich der Griechen. Bei den Griechen heißen die Menschen die Sterblichen, die Götter die Unsterblichen. Die Unsterblichkeit ist hier auch eins mit dem Begriff der Gottheit; aber sie ist ein Privilegium der Gottheit; sie geht nicht auf den Menschen über, weil die Götter Aristokraten sind, die nichts von ihren Vorrechten ablassen, weil sie eifersüchtige, selbstsüchtige, neidische Wesen sind. Sie sind zwar durch und durch menschliche Wesen, sie haben alle Laster und Leidenschaften der Griechen an sich; aber sie bilden doch eine besondere Klasse von Wesen und lassen daher das gemeine Menschenpack nicht an ihrer Seligkeit und Unsterblichkeit Theil nehmen. „Die Götter haben den elenden Menschen die Angst und den Schmerz zugetheilt; sie selbst leben glücklich und sorglos“, heißt es in der Ilias. Uebrigens hat wenigstens bei Homer, dem Vater oder Taufpather der griechischen Götter, die Unsterblichkeit der Götter auch nicht viel zu sagen; denn, ob sie gleich nicht wirklich sterben, so können sie doch sterben. Oder der Gott, mit dem nicht der Glaube an Unsterblichkeit verbunden ist, ist nur ein Nationalgott, wie der Gott der alten Juden. Die Juden glaubten keine Unsterblichkeit, sondern nur eine Fortdauer des Geschlechts durch die Zeugung; sie wünschten sich nur ein langes Leben und Nachkommenschaft, wie überhaupt die alten, namentlich orientalischen Völker, bei denen es für das größte Unglück galt und noch jetzt gilt, kinderlos aus der Welt zu scheiden. Aber der Gott Jehovah, über alte wenigstens, unterscheidet sich seinem Wesen nach nicht

von dem Wesen der alten Israeliten. Was der Israelite haßte, das haßte auch sein Gott; was der Israelite gerne roch, das war auch dem Herrn ein lieblicher Geruch. „Noah opferte beim Herausgehen aus der Arche und der Herr roch den lieblichen Geruch“. Ja die Speisen, die sie selbst aßen, die Hebräer, waren auch die Speise Gottes. An einen Nationalgott kann sich nur der Gedanke an die unendliche Ausdehnung und Dauer der Nation knüpfen. Ich will, sagte Jehovah zu dem Stammvater der Juden, Abraham, ich will Deinen Saamen segnen und mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres. Oder: der Gott, der dem Menschen nicht das Bewußtsein seiner Unsterblichkeit einflößt, indem der Mensch nicht die Bürgschaft findet, daß er ewig leben wird, ist nur noch ein Gott dem Namen, aber nicht der That nach. Ein solcher Namensgott ist z. B. der Gott mancher sogenannter speculativer Philosophen, welche die Unsterblichkeit läugnen und Gott festhalten; aber sie halten ihn nur deswegen fest, weil sie sich ohne denselben Vieles nicht denken und erklären können, weil er die Lücken ihres Systems und Kopfs ausfüllen muß; er ist daher nur ein theoretisches, philosophisches Wesen. Ein solcher Gott ist ferner der Gott mancher rationalistischer Naturforscher, welcher nichts Andres ist, als die personificirte Natur oder Naturnothwendigkeit, das Universum, das Weltall, womit sich freilich nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit verträgt, denn in der Vorstellung des Weltalls verliert der Mensch sich aus dem Auge, sieht er sich verschwinden, oder nichts Andres, als die erste Ursache der Natur oder Welt; aber eine erste Weltursache ist noch lange kein Gott. Als die erste Ursache der Welt kann ich mir eine bloße Naturkraft denken. Ein Gott ist wesentlich ein Gegenstand der Verehrung, der Liebe, der Anbetung; aber eine Naturkraft kann ich nicht lieben, nicht religiös verehren, nicht anbeten. Ein Gott ist kein Naturwesen, keine Naturkraft, sondern ein Gott ist Abstractionskraft, Einbildungskraft und Herzenskraft. Ein Gott ist wesentlich ein herzliches Wesen; ein Gott, sage ich im vorletzten Paragraph der diesen

Vorlesungen zu Grunde gelegten Abhandlung vom Wesen der Religion, ist kein Ding, das Du mit dem Fernrohr am Himmel der Astronomie, oder mit dem Suchglas in einem botanischen Garten, oder mit dem mineralogischen Hammer in den Bergwerken der Geologie, oder mit dem anatomischen Messer in den Eingeweiden der Thiere und Menschen finden kannst: Du findest ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menschen; denn er ist selbst nichts Andres, als das Wesen der Phantasie oder Einbildungskraft, das Wesen des menschlichen Herzens. Ein Gott ist daher wesentlich ein die Wünsche des Menschen erfüllendes Wesen. Nun gehört aber vor Allem zu den Wünschen des Menschen, wenigstens des Menschen, der seine Wünsche nicht durch die Naturnothwendigkeit beschränkt, der Wunsch nicht zu sterben, ewig zu leben; ja, dieser Wunsch ist der letzte und höchste Wunsch des Menschen, der Wunsch aller Wünsche, wie und weil das Leben der Inbegriff aller Güter ist; ein Gott, der daher nicht diesen Wunsch erfüllt, der nicht den Tod aufhebt oder wenigstens durch ein anderes neues Leben ersetzt, ist kein Gott, wenigstens kein wahrer, dem Begriffe eines Gottes entsprechender Gott. So grundlos der Glaube an die Unsterblichkeit ohne den Glauben an die Gottheit, so sinnlos ist der Glaube an Gott ohne den Glauben an eine Unsterblichkeit. Gott ist wesentlich ein Ideal, ein Urbild des Menschen; aber das Urbild des Menschen ist nicht für sich, sondern für den Menschen da; seine Bedeutung, sein Sinn, sein Zweck ist ja nur der, daß der Mensch werde, was das Urbild vorstellt; das Urbild ist nur das personificirte, als ein eigenes Wesen vorgestellte zukünftige Wesen des Menschen. Ein Gott ist daher wesentlich ein communistisches, kein aristokratisches Wesen; er theilt Alles, was er ist und hat, mit dem Menschen; alle seine Eigenschaften werden Eigenschaften des Menschen; und zwar mit vollem Rechte; sie sind ja aus dem Menschen entstanden; sie sind vom Menschen abgezogen, sie werden am Ende den Menschen wieder zurückgege-

ben. „Gott ist selig, sagt z. B. Luther, aber er will nicht für sich allein selig sein“.

Die Religion stellt Gott als ein selbstständiges, persönliches Wesen vor; sie stellt daher auch die Unsterblichkeit und andere göttliche Eigenschaften, deren der Mensch theilhaftig ist oder wird, als eine Gabe, als ein Geschenk gleichsam der göttlichen Liebe und Güte vor und dar. Aber der wahre Grund, daß der Mensch am Schlusse der Religion, bei dem wir jetzt stehen, in der Lehre von den letzten Dingen göttliches Wesen wird, der wahre Grund davon ist, weil Gott, wenigstens der christliche, nichts Andres, als das Wesen des Menschen. Ist aber das Wesen des Menschen göttliches Wesen, so ist die nothwendige Folge, daß auch die Individuen, die einzelnen Menschen Götter sind oder werden. Das Ideal oder Vorbild und zugleich die Bürgschaft von der Gottheit und Unsterblichkeit, nicht nur des Wesens des Menschen im Allgemeinen, des abgezogenen Wesens des Menschen, welches der Geist, die Vernunft, der Wille, das Bewußtsein ist, und welches in dem unsichtbaren, unfassbaren Gott, dem sogenannten Gott Vater vergöttert wird, sondern auch des einzelnen, d. i. wirklichen Menschen, des Individuums, ist im Christenthum der Gottmensch Christus, in welchem es sich daher augenfällig zeigt und offenbart, daß das göttliche Wesen ein nicht vom Menschen unterschiedenes Wesen ist. Der moderne Denkglaube hat in seiner Halbheit, Taftlosigkeit und Oberflächlichkeit den Gottmenschen aufgegeben, aber den Gott festgehalten, d. h. er hat die Consequenz, die nothwendige Folge des Gottesglaubens aufgegeben, aber den Grund stehen lassen; er hat, wie ich schon bei einer anderen Gelegenheit zeigte, die Lehre beibehalten, aber die Anwendung, das Beispiel, den individuellen, sinnlichen Fall, in dem sich diese Lehre bewahrheitet, verworfen. Er hat den Geist beibehalten, — Gott ist ein Geist, sagt der Rationalist, wie der alte Christ, — aber er hat trotz seines Geistes und Vernunftglaubens den Kopf verloren; er hat Geist ohne Kopf, während der alte Christ ganz vernunft- und naturgemäß dem göttlichen Geist in

dem Haupte seines Gottmenschen einen Kopf als das nothwendige Organ und Wahrzeichen des Geistes beifügte. Der Rationalist hat einen göttlichen Willen; aber ohne die nothwendigen Bedingungen und Aeußerungsmittel des Willens, ohne Bewegungsnerven und Muskeln, kurz ohne die Werkzeuge, durch welche der christliche Gott in den Wundern des Gottmenschen bestätigt und beweist, daß er einen wirklichen Willen hat; der Rationalist spricht von der göttlichen Güte und Vorsehung, aber er läßt das menschliche Herz des Gottmenschen weg, ohne welches doch Güte und Vorsehung bloße Worte ohne Wahrheit sind; der Rationalist gründet die Unsterblichkeit auf die Gottesidee, zwar nicht allein, doch nebenbei; er spricht von den göttlichen Eigenschaften als Bürgschaften der Unsterblichkeit, „so wahr als Gott ist, so wahr sind wir auch unsterblich“; aber gleichwohl verwirft er das Zeugniß dieser Unzertrennlichkeit oder Einheit der Gottheit und Unsterblichkeit, indem er die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in dem Gottmenschen als götzendienerischen Aberglauben verwirft. Der Schluß: „so wahr als Gott ist, so wahr sind wir auch unsterblich“, ist nämlich nur begründet und gerechtfertigt, wenn er den Satz zu seiner Voraussetzung hat oder in den Satz übersezt wird: so wahr Gott Mensch ist, so wahr ist der Mensch Gott, so wahr ist folglich auch die Eigenschaft Gottes, nicht dem Tode, nicht der Nothwendigkeit eines Endes unterworfen zu sein, eine Eigenschaft des Menschen. Kurz die Folgerung der Unsterblichkeit des Menschen aus dem Begriffe und Dasein eines Gottes gründet sich nur auf die Einheit, d. h. die Nichtverschiedenheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Selbst der religiöse Glaube, obwohl er die Unsterblichkeit nur als eine Folge der Güte Gottes darstellt, als eine Sache der Gnade, des freien Willens Gottes, gründet sie doch zugleich auf die Verwandtschaft des menschlichen und göttlichen Wesens und Geistes. Verwandtschaft setzt aber voraus Einheit und Gleichheit des Wesens oder der Natur, oder es ist vielmehr nur ein sinnlicher Ausdruck statt Einheit und Gleichheit. Darum kann

selbst — und damit beschränke und berichtige ich einen früher ausgesprochenen Satz — an einen gegen den Menschen an sich gleichgültigen und rücksichtslosen Gegenstand, an ein Naturwesen, wie z. B. an die Sonne und andere Himmelskörper der Glaube des Menschen an Unsterblichkeit, freilich nicht in dem Sinne der christlichen Unsterblichkeit, sich anknüpfen; aber nur unter der Bedingung, daß der Mensch sich als ein mit diesen himmlischen Körpern verwandtes Wesen ansieht, glaubt, daß sein Wesen und das Wesen dieser Himmelskörper einer und derselben Natur ist. Bin ich himmlischer Abkunft, himmlischen Wesens, so kann ich natürlich so wenig sterben, als diese Himmelskörper, wenn ich sie mir als unsterblich denke. Ihre Unsterblichkeit verbürgt meine eigene; denn wie sollte der Vater seine eigenen Kinder fallen und sterben lassen? er würde ja dadurch gegen sein eigenes Fleisch und Blut, sein eigenes Wesen streiten. So wie ein himmlisches Wesen nur himmlische, so zeugt ein unsterbliches Wesen auch wieder nur unsterbliche Kinder oder Wesen. Darum leitet der Mensch von einem Gotte sein Dasein ab, um dadurch sich einer göttlichen Abkunft und vermittelt derselben der Göttlichkeit, d. i. Unsterblichkeit seines Wesens zu versichern. Wer über den Tod, die Folge der Naturnothwendigkeit hinauskommen will, der muß auch über den Grund derselben, die Natur selbst hinausgehen. Wer in der Natur nicht enden will, der kann auch nicht mit der Natur anfangen, sondern nur mit einem Gotte. Nicht die Natur, nein! ein übernatürliches göttliches Wesen ist der Urheber, die Ursache von mir, d. h. auf deutsch: ich bin ein übernatürliches göttliches Wesen; aber der Grund meiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit ist nicht die Ableitung von einem übernatürlichen Wesen, sondern ich leite mich von einem solchen ab, weil ich im Grunde meines Wesens schon vor dieser Ableitung mich für ein solches halte und daher mich nicht aus der Natur, aus der Welt entsprungen denken kann. „Wir sehen, sagt Luther in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose, daß der Mensch eine besondere Creatur sey, darum geschaffen, daß er der

Gottheit und Unsterblichkeit theilhaftig sey, denn ein Mensch ist eine bessere Creatur, denn Himmel und Erde mit Allem, was darinnen ist". „Ich bin ein Mensch, sagt derselbe an einer andern schon in meinen Schriften angeführten Stelle, das ist ja ein höher Titel denn ein Fürst sein. Ursach: den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen, daß ich aber ein Mensch bin, hat Gott allein gemacht". Eben so sagt der heidnische, in seinen Lehren und Vorstellungen aber sich dem Christenthume im höchsten Grade annähernde Philosoph Epiktet: „Wenn sich Einer das gehörig einprägte, daß wir Alle Gott zu unserer hauptsächlichen Ursache haben, daß Gott der Vater der Menschen (und Götter) ist, so würde er sicherlich nie klein oder niedrig von sich denken. Wenn der Kaiser Dich zu seinem Sohne annähme, so würde Niemand Deinen Stolz ertragen können. Soll also der Gedanke, daß Du Gottes Sohn bist, Dich nicht erheben, nicht stolz machen"? Aber ist denn nicht jedes Ding, jedes Wesen auch ein Geschöpf Gottes? Hat denn nicht der Religion zufolge Gott Alles gemacht? Ja, aber er ist nicht in demselben Sinne Schöpfer der Thiere, Pflanzen, Steine, als er Schöpfer der Menschen; er ist in Beziehung auf die Menschen der Vater derselben; aber nicht Vater der Thiere, sonst würden die Christen auch Bruderschaft mit den Thieren machen, gleich wie sie daraus, daß Gott der Vater der Menschen, schließen, daß alle Menschen Brüder sind und sein sollen. „Er (Gott), sagt z. B. Luther in seiner Kirchenpostille, ist ja euer Vater, und allein euer Vater, nicht der Vögel, noch der Gänse oder Enten (auch nicht der gottlosen Heiden)". Eben so unterschieden auch die Platoniker, welche fast dieselbe Theologie, wie die Christen, nur keine Christologie hatten, zwischen Gott als Werkmeister, Macher und Gott als Vater; Gott, als Urheber der geistigen Wesen, der Menschen nannten sie Vater, Gott als Urheber der unbeseelten Wesen und Thiere nannten sie Werkmeister, Macher. (Plutarch: Platonische Fragen.) Der Sinn der Lehre, Gott ist der Vater der Menschen oder die Menschen sind die Kinder Gottes,

ist also, daß der Mensch göttlicher Abkunft, göttlichen, folglich auch unsterblichen Wesens ist. Gott, als der gemeinschaftliche Vater der Menschen, ist nichts, als die personificirte Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts, der Begriff der Gattung, worin alle Unterschiede der Menschen aufgehoben, weggelassen sind, welcher Gattungsbegriff aber im Unterschiede von den wirklichen Menschen als ein selbstständiges Wesen vorgestellt wird. Es ist daher ganz natürlich und nothwendig, daß die göttlichen Eigenschaften zu Eigenschaften des Menschen werden; denn was von der Gattung, gilt auch von den Individuen; die Gattung ist ja nur das alle Individuen Umfassende, das Allen Gemeine. Wo daher an einen Gott geglaubt wird ohne Unsterblichkeitsglauben, da ist entweder der wahre Sinn und Begriff der Gottheit noch nicht gefunden, oder wieder verloren gegangen. Dieser ist: Gott ist der personificirte Gattungsbegriff des Menschen, die personificirte Götlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. Der Glaube des Menschen an Gott, versteht sich an Gott, inwiefern er nicht das Wesen der Natur ausdrückt, ist daher, wie ich im Wesen des Christenthums sagte, nur der Glaube des Menschen an sein eigenes Wesen. Ein Gott ist nur ein die Wünsche des Menschen erfüllendes, verwirklichendes Wesen, aber wie kann ich an ein Wesen glauben, das meine Wünsche verwirklicht, wenn ich nicht vorher oder zugleich an die Heiligkeit, an die Wesenhaftigkeit und Rechtmäßigkeit, an die unbedingte Gültigkeit meiner Wünsche glaube? Aber wie kann ich an die Nothwendigkeit der Erfüllung meiner Wünsche, welche der Grund der Nothwendigkeit eines Wunscherfüllers, eines Gottes ist, glauben, ohne an mich, ohne an die Wahrheit und Heiligkeit meines Wesens zu glauben? Was ich wünsche, das ist ja mein Herz, mein Wesen. Wie kann ich mein Wesen von meinen Wünschen unterscheiden? Der Glaube an Gott ist daher nur abhängig von dem Glauben des Menschen an die übernatürliche Höheit seines Wesens. Oder: in dem göttlichen Wesen vergegenständlicht er nur sein eigenes Wesen. In der göttlichen Allwis-

senheit erfüllt er nur, um noch einmal das Gesagte kurz zusammen zu fassen, seinen Wunsch, Alles zu wissen, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in seinem Wissen nicht auf diesen oder jenen Gegenstand beschränkt zu sein, sondern Alles zu umfassen; in der göttlichen Allörtlichkeit oder Allgegenwart verwirklicht er nur den Wunsch, an keinen Ort gebunden zu sein, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in Gedanken überall zu sein; in der göttlichen Ewigkeit oder Allzeitlichkeit verwirklicht er nur den Wunsch, an keine Zeit gebunden zu sein, nicht zu enden, oder vergegenständlicht er nur die Endlosigkeit und (wenigstens, wenn er folgerichtig denkt) die Anfangslosigkeit des menschlichen Wesens, der menschlichen Seele, denn wenn die Seele des Menschen nicht sterben, nicht enden kann, so kann sie auch nicht entstehen, nicht anfangen, wie Viele ganz consequent geglaubt haben; in der göttlichen Allmacht verwirklicht er nur den Wunsch, Alles zu können, ein Wunsch, der mit dem Wunsch Alles zu wissen zusammenhängt oder nur eine Folge desselben ist; denn der Mensch kann nur so viel, wie schon der Engländer Bacon sagt, als er weiß, wer ja nicht weiß, wie man eine Sache macht, der kann sie auch nicht machen; das Können setzt das Wissen voraus; wer daher Alles zu wissen wünscht, der wünscht auch Alles zu können; oder: in der göttlichen Allmacht vergegenständlicht und vergöttert der Mensch nur sein Allvermögen, seine unbeschränkte Fähigkeit zu Allem. Das Thier, sagt ein christlicher Denker, der selbst über die Wahrheit der christlichen Religion geschrieben, Hugo Grotius, kann nur dieses oder jenes; aber die Macht, das Vermögen des Menschen ist unbeschränkt. In der göttlichen Seligkeit und Vollkommenheit verwirklicht der Mensch nur den Wunsch, selbst selig und vollkommen, folglich auch moralisch vollkommen zu sein; denn ohne moralische Vollkommenheit giebt's keine Seligkeit: wer kann selig sein mit Eifersucht, mit Neid und Mißgunst, mit Bosheit und Rachegefühl, mit Habsucht und Trunksucht? Das göttliche Wesen also ist das Wesen des Menschen, aber nicht, wie es der prosaischen Wirk-

lichkeit nach ist, sondern wie es den poetischen Forderungen, Wünschen und Vorstellungen des Menschen nach ist oder vielmehr sein soll und einst sein wird. Der heißeste, der innigste, der heiligste Wunsch und Gedanke des Menschen ist aber oder war wenigstens der Wunsch, der Gedanke des unsterblichen Lebens, der Gedanke und Wunsch des Menschen, ein unsterbliches Wesen zu sein. Das unsterblich gewünschte und gedachte Wesen des Menschen ist daher das göttliche Wesen. Oder: Gott ist nichts Andres, als das zukünftige, unsterbliche Wesen des Menschen, wie es aber im Unterschiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich, sinnlich existirenden Menschen als ein selbstständiges Wesen gedacht wird. Gott ist ein nicht menschliches, ein übermenschliches Wesen; aber der zukünftige, unsterbliche Mensch ist auch ein Wesen über dem gegenwärtigen, wirklichen, sterblichen Menschen. So verschieden Gott vom Menschen, so verschieden ist der geglaubte, zukünftige oder unsterbliche Mensch von dem wirklichen, gegenwärtigen oder sterblichen Menschen. Kurz die Einheit, die Nichtverschiedenheit der Gottheit und Unsterblichkeit, folglich der Gottheit und Menschheit ist das gelöste Räthsel der Religion, namentlich der christlichen. Wie also die Natur, aber als ein Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft, der Kern der Naturreligion, so ist der Mensch, aber als Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungs- und Abstractionskraft, der Kern der Geistesreligion, der christlichen Religion.

Dreißigste Vorlesung.

Ich bin mit dem Beweis, daß erst in der Unsterblichkeit der Sinn und Zweck der Gottheit gefunden und erreicht wird, daß die Gottheit und Unsterblichkeit eins sind, daß die Gottheit aus einem selbstständigen Wesen, welches sie zuerst ist, am Ende als Unsterblichkeit zu einer Eigenschaft des Menschen wird, an das Ziel meiner Aufgabe und damit an den Schluß meiner Vorlesungen gekommen. Ich wollte beweisen, daß der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christenthums der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, daß der Mensch fürderhin in sich selbst, nicht mehr außer sich, wie der Heide, noch über sich, wie der Christ, den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Uebel und Leiden suche und finde. Ich konnte diesen Beweis namentlich in Beziehung auf das uns am meisten interessirende Christenthum natürlich nicht durch alle einzelnen Lehren und Vorstellungen des Christenthums hindurch führen; ich konnte ihn noch weniger bis auf die Geschichte der christlichen Philosophie ausdehnen, wie ich anfangs vorhatte. Es ist aber auch nicht nothwendig, wenigstens bei einem Gegenstand, wie es der Gegenstand dieser Vorlesungen war, bis auf's Einzelne und Besondere sein Thema durchzuführen. Die Hauptsache sind überall die Elemente, die ersten Sätze, die Grundsätze, aus welchen untergeordnete Sätze sich durch bloße Folgerung ergeben. Und

diese, die Grundsätze meiner Lehre habe ich gegeben und zwar auf die möglichst klare Weise. Freilich hätte ich mich kürzer fassen können in den ersten Vorlesungen. Aber mich entschuldigt der Umstand, daß ich kein akademischer Docent, daß ich nicht an Vorlesungen gewöhnt bin, kein ausgearbeitetes Heft vor mir liegen hatte und daher meinen Stoff nicht nach der Elle akademischer Zeitrechnung zu messen und einzutheilen verstand. Ich würde jedoch mit einem Hiatus, einem Miston meine Vorlesungen schließen, wenn ich mit dem in der letzten Stunde ausgeführten Beweise schließen wollte; denn ich habe die Prämissen, die Vordersätze oder Voraussetzungen, von denen aus der Christ auf eine Gottheit und Unsterblichkeit schließt, unangefochten bestehen lassen. Gott, sagte ich, ist der Verwirklichter oder die Wirklichkeit der menschlichen Wünsche der Glückseligkeit, Vollkommenheit, Unsterblichkeit. Wer also, kann man hieraus schließen, dem Menschen den Gott nimmt, der reißt ihm das Herz aus dem Leibe. Allein ich bestreite die Voraussetzungen, von welchen die Religion und Theologie auf die Nothwendigkeit und das Dasein der Gottheit, oder — es ist eins — der Unsterblichkeit schließen. Ich behaupte, daß die Wünsche, die sich nur in der Einbildung erfüllen, oder von denen aus auf das Dasein eines eingebildeten Wesens geschlossen wird, auch nur eingebildete, nicht wirkliche, wahre Wünsche des menschlichen Herzens sind; ich behaupte, daß die Schranken, welche die religiöse Einbildungskraft in der Gottheit oder Unsterblichkeit aufhebt, nothwendige Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, welche von demselben nicht abgesondert werden können, folglich keine Schranken, außer eben nur in der Einbildung des Menschen sind. So ist es z. B. keine Schranke des Menschen, daß er an Ort und Zeit gebunden ist, daß ihn „sein Leib an die Erde fesselt, wie der Vernunftgläubige sagt, und ihn daher verhindert zu wissen, was auf dem Monde, auf der Venus ist.“ Die Schwere, die mich an die Erde bindet, ist nichts Anderes, als die Erscheinung von meinem Zusammenhang mit der Erde, von meiner Unzertrennlichkeit von ihr; was bin ich, wenn ich diesen

Zusammenhang mit der Erde aufhebe? Ein Phantom; denn ich bin wesentlich ein Erdwesen. Mein Wunsch, mich auf einen anderen Weltkörper zu versetzen, ist daher nur ein eingebildeter Wunsch. Könnte sich dieser Wunsch verwirklichen, so würde ich mich überzeugen, daß es nur ein phantastischer, thörichter Wunsch gewesen, denn ich würde mich höchst unbehaglich auf dem fremden Weltkörper befinden, und daher aber leider! zu spät einsehen, daß es besser und vernünftiger gewesen wäre, auf der Erde zu bleiben. Es giebt viele Wünsche des Menschen, die man mißversteht, wenn man glaubt, sie wollten verwirklicht werden. Sie wollen nur Wünsche bleiben, sie haben ihren Werth nur in der Einbildung; ihre Erfüllung wäre die bitterste Enttäuschung des Menschen. Ein solcher Wunsch ist auch der Wunsch des ewigen Lebens. Würde dieser Wunsch erfüllt, die Menschen würden das ewige Leben herzlich satt bekommen und sich nach dem Tode sehnen. In Wahrheit wünscht sich der Mensch nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltsamen, keinen schrecklichen Tod. Alles hat sein Maas, sagt ein heidnischer Philosoph, Alles bekommt man zuletzt satt, selbst das Leben, und der Mensch wünscht daher endlich auch den Tod. Der normale, naturgemäße Tod, der Tod des vollendeten Menschen, der sich ausgelebt hat, hat daher auch gar nichts Erschreckliches. Greise sehnen sich sogar oft nach dem Tode. Der deutsche Philosoph Kant konnte vor Ungeduld den Tod kaum erwarten, so sehnte er sich nach ihm, aber nicht, um wieder aufzuleben, sondern aus Verlangen nach seinem Ende. Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings, des Mannes in seiner vollen Manneskraft empört uns gegen den Tod und erzeugt den Wunsch eines neuen Lebens. Aber so schrecklich, so schmerzlich solche Unglücksfälle für die Ueberlebenden sind, so berechtigen sie uns doch zur Annahme eines Jenseits schon aus dem Grunde nicht, weil diese abnormen Fälle — abnorm sind sie, sollten sie gleich häufiger sein, als der naturgemäße Tod — nur auch ein abnormes Jenseits zur Folge haben, nur ein Jenseits für die gewaltsam oder zu früh Gestorben-

nen; aber ein solches absonderliches Jenseits wäre etwas Unglaubliches und Widersinniges. Aber so wie der Wunsch des ewigen Lebens ist auch der Wunsch der Allwissenheit und unbegrenzter Vollkommenheit nur ein eingebildeter Wunsch, und der diesem Wunsch untergelegte unbeschränkte Wissens- und Vervollkommnungstrieb nur dem Menschen angedichtet, wie die tägliche Erfahrung und Geschichte beweist. Der Mensch will nicht Alles, er will nur wissen, wozu er eine besondere Vorliebe und Neigung hat. Selbst der Mensch von universellem Wissenstrieb, was eine seltene Erscheinung ist, will keineswegs Alles ohne Unterschied wissen; er will nicht alle Steine kennen, wie der Mineralog von Fach, nicht alle Pflanzen, wie der Botaniker; er begnügt sich mit dem Allgemeinen, weil dieses seinem allgemeinen Geist entspricht. Eben so will der Mensch nicht Alles können, sondern nur das, wozu er einen besonderen Trieb in sich verspürt; er strebt nicht nach einer unbegrenzten, unbestimmten Vollkommenheit, die nur in einem Gott oder endlosen Jenseits sich verwirklicht, sondern nur nach einer bestimmten, begrenzten Vollkommenheit, nach der Vollkommenheit innerhalb einer bestimmten Sphäre. Nicht nur die einzelnen Menschen sehen wir daher stehen bleiben, wenn sie einmal auf einen bestimmten Standpunkt, auf einen bestimmten Grad der Ausbildung und Vervollkommnung ihrer Anlagen gelangt sind, sondern selbst ganze Völker sehen wir Jahrtausende lang unverrückt auf demselben Standpunkt stehen bleiben. So stehen die Chinesen, die Inder heute noch da, wo sie bereits vor Jahrtausenden standen. Wie reimen sich diese Erscheinungen mit dem schrankenlosen Vervollkommnungstrieb, den der Rationalist dem Menschen andichtet und dem er daher in einem unendlichen Jenseits einen Platz einzuräumen sucht? Der Mensch hat im Gegentheil nicht nur einen Trieb, fortzuschreiten, sondern auch einen Trieb zu rasten, auf dem einmal gewonnenen, der Bestimmtheit seines Wesens entsprechenden Standpunkt zu beharren. Aus diesen entgegengesetzten Trieben entspringt der Kampf der Geschichte, der Kampf auch unserer Gegenwart. Die Progressisten,

die sogenannten Revolutionärs, wollen vorwärts, die Conservativen wollen Alles beim Alten lassen, ob sie gleich, denn sie sind meistens auch Gläubige, in Beziehung auf den Tod nicht zu den Stablen gehören, sondern im Jenseits, um ihr interessantes Dasein zu fristen, die radicalsten Veränderungen, die revolutionärsten Umgestaltungen ihres Wesens sich gefallen lassen. Aber auch die Revolutionärs wollen nicht bis ins Unendliche fortschreiten, sondern sie haben bestimmte Zwecke, mit deren Erreichung sie stehen bleiben, selbst stabil werden. Es sind daher immer nur andere, neue, junge Menschen, welche den Faden der Geschichte fortspinnen, den die alten Fortschrittsmänner abbrechen, so wie sie an das Ziel ihrer Wünsche und damit an die Gränze ihres Wesens und Verstandes gekommen sind. Eben so wenig, als einen unbeschränkten Wissens- und Vervollkommungstrieb hat der Mensch einen unbeschränkten, unersättlichen, nicht durch die Güter der Erde zu befriedigenden Glückseligkeitstrieb. Der Mensch, selbst der Unsterblichkeitsgläubige, ist vielmehr vollkommen zufrieden mit dem irdischen Leben, wenigstens so lange es ihm wohl geht, so lange es ihm nicht am Nothwendigen fehlt, so lange ihn nicht besonderes, schweres Unglück trifft. Der Mensch will nur die Uebel dieses Lebens beseitigt wissen, aber kein wesentlich anderes Leben. „Die Grönländer z. B. versehen den Ort der Seligen unter das Meer, weil sie aus dem Meer die meiste Nahrung bekommen. Da ist, sagen sie, gutes Wasser und ein Ueberfluß an Vögeln, Fischen, Seehunden und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann oder gar in einem großen Kessel lebendig gekocht findet.“ Hier haben wir ein Beispiel, ein Bild des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Die Wünsche des Grönländers gehen nicht über die Gränze seines Landes, seiner Natur hinaus. Er will nicht wesentlich andere Dinge, als sein Land ihm darbietet; er will nur das, was es ihm giebt, von guter Qualität und in reichlicher Menge. Er will auch im Jenseits nicht aufhören, Fische und Seehunde zu fangen, — das, was er ist, ist ihm keine Schranke, ist ihm nicht zur Last; er will nicht über seine

Gattung, seinen wesentlichen Stand und Lebensberuf hinaus — er will nur Jenseits bequemer und leichter sich den Fang machen. Welch ein bescheidener Wunsch! Der Culturmensch, dessen Geist und Leben nicht an einen beschränkten Ort gebunden, wie des Wilden Geist und Leben, welcher nichts kennt, als sein Land, dessen Verstand sich nicht weiter als einige geographische Meilen erstreckt, hat natürlich auch keine so beschränkten Wünsche. Er wünscht sich nicht bloß, um bei dem Beispielspiel stehen zu bleiben, die genießbaren Thiere und Früchte seines Landes; er wünscht sich auch die Genüsse der fernsten Länder zu verschaffen; seine Genüsse und Wünsche sind im Vergleich zu denen des Wilden unendlich; aber gleichwohl gehen sie weder über die Natur der Erde, noch über die Natur des Menschen überhaupt hinaus. Der Gattung nach stimmt der Culturmensch mit dem Wilden überein; er will keine himmlischen Speisen, von denen er ja so Nichts weiß; er will nur Erzeugnisse der Erde; er will nicht das Essen überhaupt, er will nur den rohen, ausschließlich auf die Erzeugnisse dieses Ortes beschränkten Genuß aufheben. Kurz der vernünftige und naturgemäße Glückseligkeitstrieb geht nicht über das Wesen des Menschen, über das Wesen dieses Lebens, dieser Erde hinaus; er will nur die Uebel, die Beschränkungen aufheben, die wirklich aufzuheben, die nicht nothwendig sind, nicht zum Wesen des Lebens gehören. Wünsche daher, die über die menschliche Natur oder Gattung hinausgehen, wie z. B. der Wunsch, gar nicht zu essen, nicht mehr überhaupt den leiblichen Bedürfnissen unterworfen zu sein, sind eingebilddete, phantastische Wünsche, folglich auch das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, das Leben, wo sie erfüllt werden, nur ein eingebilddetes, phantastisches Wesen und Leben. Die Wünsche dagegen, welche nicht über die menschliche Gattung oder Natur hinausgehen, welche nicht bloß in der bodenlosen Einbildung und in unnatürlicher Gefühlschwelgerei, sondern in einem wirklichen Bedürfniß und Trieb der menschlichen Natur ihren Grund haben, finden auch innerhalb der menschlichen Gattung, im Laufe der menschlichen Geschichte ihre Er-

füllung. Der Schluß auf ein religiöses oder theologisches Jenseits, ein zukünftiges Leben zum Behuf der Vervollkommnung der Menschen wäre daher nur dann gerechtfertigt, wenn die Menschheit immer auf demselben Flecke stehen bliebe, wenn es keine Geschichte, keine Vervollkommnung, keine Verbesserung des Menschengeschlechts auf Erden gäbe, obgleich auch in diesem Falle jener Schluß deswegen noch kein wahrer, wenn gleich berechtigter wäre. Allein es giebt eine Culturgeschichte der Menschheit: verändern und cultiviren sich doch selbst Thiere und Pflanzen im Laufe der Zeit so sehr, daß wir selbst nicht mehr ihre Stammältern in der Natur auffinden und nachweisen können! Unzähliges, was unsere Vorfahren nicht konnten und wußten, können und wissen wir jetzt. Kopernikus — ein Beispiel, das ich schon in meiner Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie anführte, aber mich nicht enthalten kann, hier zu wiederholen, weil es so treffend ist — betrauerte es noch auf seinem Sterbebette, daß er in seinem ganzen Leben den Planet Merkur auch nicht ein einziges Mal gesehen, so sehr er es auch gewünscht und sich darum bemüht hätte. Jetzt sehen ihn die Astronomen mit ihren trefflichen Fernrohren am hellen Mittag. So erfüllen sich die Wünsche des Menschen, die keine eingebildeten, phantastischen sind, im Laufe der Geschichte, der Zukunft. So wird auch, was für uns jetzt nur Wunsch, einst erfüllt werden, Unzähliges, was den düsterhaften Beschützern und Verfechtern der gegenwärtigen Glaubensvorstellungen und religiösen Institute, der gegenwärtigen socialen und politischen Zustände für Unmöglichkeit gilt, einst Wirklichkeit sein; Unzähliges, was wir jetzt nicht wissen, aber wissen möchten, werden unsere Nachkommen wissen. An die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die grundlosen luxuriösen Wünsche des Menschen erfüllen, haben wir daher die menschliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits über unserem Grabe im Himmel das Jenseits über unserem Grabe auf Erden, die geschichtliche Zukunft, die Zukunft der Menschheit zu setzen.

Das Christenthum hat sich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünsche des Menschen zum Ziel gesetzt, aber eben deswegen die erreichbaren Wünsche des Menschen außer Acht gelassen; es hat den Menschen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hülfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel um den Glauben an ein besseres Leben auf Erden und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen, gebracht. Das Christenthum hat dem Menschen gegeben, was er in seiner Einbildung wünscht, aber eben deswegen nicht gegeben, was er in Wahrheit und Wirklichkeit verlangt und wünscht. In seiner Einbildung verlangt er ein himmlisches, überschwängliches, in Wahrheit aber ein irdisches, ein mäßiges Glück. Zum irdischen Glück gehört freilich nicht Reichthum, Luxus, Ueppigkeit, Pracht, Glanz und anderer Tand, sondern nur das Nothwendige, nur das, ohne was der Mensch nicht menschlich existiren kann. Aber wie unzählig viele Menschen ermangeln des Nothwendigsten! Aus diesem Grunde erklären es die Christen für frevelhaft oder unmenschlich, das Jenseits zu läugnen und eben damit den Unglücklichen, Elenden dieser Erde den einzigen Trost, die Hoffnung eines besseren Jenseits zu rauben. Eben hierin finden sie auch jetzt noch die sittliche Bedeutung des Jenseits, die Einheit desselben mit der Gottheit; denn ohne Jenseits sei keine Vergeltung, keine Gerechtigkeit, welche den hier, wenigstens ohne ihre Schuld Leidenden und Unglücklichen ihr Elend im Himmel vergelten müsse. Allein dieser Vertheidigungsgrund des Jenseits ist nur ein Vorwand, denn aus diesem Grunde folgt nur ein Jenseits, eine Unsterblichkeit für die Unglücklichen; aber nicht für die, welche auf Erden schon so glücklich waren, die für die Befriedigung und Ausbildung ihrer menschlichen Bedürfnisse und Anlagen nothwendigen Mittel zu finden. Für diese ergiebt sich aus dem angeführten Grunde nur die Nothwendigkeit, daß sie entweder mit dem Tode aufhören, weil sie schon das Ziel der menschlichen Wünsche erreicht haben, oder daß es ihnen im Jenseits schlechter geht als im

Diesseits, daß sie im Himmel die Stelle einnehmen, welche ihre Brüder einst auf Erden einnahmen. So glauben die Kamtschadalen wirklich, daß Diejenigen, welche hier arm waren, in der anderen Welt reich, die Reichen hingegen arm sein werden, damit zwischen den beiden Zuständen in dieser und jener Welt eine gewisse Gleichheit bestehe. Aber das wollen und glauben die christlichen Herren nicht, die aus dem angeführten Grunde das Jenseits vertheidigen; sie wollen dort eben so gut leben, als die Unglücklichen, die Armen. Es ist mit diesem Grunde für das Jenseits eben so wie mit dem Grunde für den Gottesglauben, welchen viele Gelehrte im Munde führen, indem sie sagen, der Atheismus sei zwar richtig, sie selbst seien Atheisten, aber der Atheismus sei nur eine Sache der gelehrten Herren, nicht der Menschen überhaupt, gehöre nicht für das allgemeine Publikum, nicht für das Volk; es sei daher unschicklich, unpractisch, ja frevelhaft, den Atheismus öffentlich zu lehren. Allein die Herren, die so reden, verstecken hinter dem unbestimmten, weitschichtigen Wort: Volk oder Publikum nur ihre eigene Unentschiedenheit, Unklarheit und Ungewißheit; das Volk ist ihnen nur ein Vorwand. Wovon der Mensch wahrhaft überzeugt ist, das scheut er sich nicht nur nicht, sondern das muß er auch öffentlich aussprechen. Was nicht den Muth hat, ans Licht hervorzutreten, das hat auch nicht die Kraft, das Licht zu vertragen. Der lichtscheue Atheismus ist daher ein ganz nichtswürdiger und hohler Atheismus. Er hat nichts zu sagen, darum traut er sich auch nicht, sich auszusprechen. Der Privat- oder Kryptoatheist sagt oder denkt nämlich nur bei sich: es ist kein Gott, sein Atheismus faßt sich nur in diesen verneinenden Satz zusammen und dieser Satz steht obendrein bei ihm vereinzelt da, so daß trotz seines Atheismus Alles bei ihm beim Alten bleibt. Und allerdings, wenn der Atheismus nichts weiter wäre, als eine Verneinung, ein bloßes Längnen ohne Inhalt, so taugte er nicht für das Volk, d. h. nicht für den Menschen, nicht für das öffentliche Leben; aber nur, weil er selbst nichts taugte. Allein der Atheismus, wenigstens der wahre, der nicht licht-

scheue, ist zugleich Bejahung, der Atheismus verneint nur das vom Menschen abgezogene Wesen, welches eben Gott ist und heißt, um das wirkliche Wesen des Menschen an die Stelle desselben als das wahre zu setzen. Der Theismus, der Gottesglaube dagegen ist verneinend; er verneint die Natur, die Welt und Menschheit: vor Gott ist die Welt und der Mensch Nichts, Gott ist und war, ehe Welt und Menschen waren; er kann ohne sie sein; er ist das Nichts der Welt und des Menschen; Gott kann die Welt, so glaubt der strenge Gottesgläubige wenigstens, jeden Augenblick zu Nichts machen; für den wahren Theisten giebt es keine Macht und Schönheit der Natur, keine Tugend des Menschen; Alles nimmt der gottesgläubige Mensch dem Menschen und der Natur, nur um damit seinen Gott auszuschnücken und zu verherrlichen. „Nur Gott allein ist zu lieben, sagt z. B. der heilige Augustin, diese ganze Welt aber, d. h. alles Sinnliche ist zu verachten“. „Gott, sagt Luther in einem lateinischen Briefe, will entweder allein oder kein Freund sein“. „Gott allein, sagt er in einem andern Briefe, gebührt Glaube, Hoffnung, Liebe, daher sie auch die theologischen Tugenden heißen“. Der Theismus ist daher „negativ und destructiv“; nur auf die Richtigkeit der Welt und des Menschen, d. h. des wirklichen Menschen baut er seinen Glauben. Nun ist aber Gott nichts Andres, als das abgezogene, phantastische, durch die Einbildungskraft verselbstständigte Wesen des Menschen und der Natur; der Theismus opfert daher das wirkliche Leben und Wesen der Dinge und Menschen einem bloßen Gedanken- und Phantasiewesen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantasiewesen dem wirklichen Leben und Wesen auf. Der Atheismus ist daher positiv, bejahend; er giebt der Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen; er belebt die Natur und Menschheit, welchen der Theismus die besten Kräfte ausgefogen. Gott ist eifersüchtig auf die Natur, auf den Menschen, wie wir früher sahen; er allein will verehrt, geliebt, bedient sein; er allein will Etwas, alles

Andere soll Nichts sein, d. h. der Theismus ist neidisch auf den Menschen und die Welt; er gönnt ihnen nichts Gutes. Aber Neid, Mißgunst, Eifersucht sind zerstörende, verneinende Leidenschaften. Der Atheismus aber ist liberal, freigebig, freisinnig; er gönnt jedem Wesen seinen Willen und sein Talent; er erfreut sich von Herzen an der Schönheit der Natur und an der Tugend des Menschen. Aber die Freude, die Liebe zerstören nicht, sondern beleben, bejahen. Aber eben so wie mit dem Atheismus ist es mit der von ihm unzertrennlichen Aufhebung des Jenseits. Wenn diese Aufhebung nichts weiter als eine leere, inhalt- und erfolglose Verneinung wäre, so wäre es besser oder doch gleichgültig, ob man es stehen oder fallen ließe. Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, thatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbstthätigkeit. Allerdings ist es eine himmelschreiende Ungerechtigkeit, daß, während die einen Menschen Alles haben, die anderen Nichts haben, während die einen in allen Genüssen des Lebens, der Kunst und Wissenschaft schwelgen, die anderen selbst das Nothwendigste entbehren. Allein es ist thöricht, hierauf die Nothwendigkeit eines anderen Lebens zu gründen, wo die Menschen für die Leiden und Entbehrungen auf Erden entschädigt werden, so thöricht, als wenn ich aus den Mängeln der geheimen Justiz, die bisher bei uns bestanden, auf die Nothwendigkeit eines öffentlichen und mündlichen Gerichtsverfahrens erst im Himmel schließen wollte. Die nothwendige Folgerung aus den bestehenden Ungerechtigkeiten und Uebeln des menschlichen Lebens ist einzig der Wille, das Bestreben, sie abzuändern, aber nicht der Glaube an ein Jenseits, der vielmehr die Hände in den Schooß legt und die Uebel bestehen läßt. Aber, kann man dagegen einwenden, angenommen, daß die Uebelstände unserer bürgerlichen und politischen Welt gehoben werden können, was haben denn

die davon, die in Folge dieser Uebelstände gelitten und bereits gestorben sind? Was haben die Vergangenen überhaupt von einer besseren Zukunft? Die haben allerdings nichts davon, aber sie haben auch nichts vom Jenseits. Das Jenseits kommt immer mit seinen Curen zu spät; es heilt ein Uebel, nachdem es vorbei ist, erst mit oder nach dem Tode, also da, wo der Mensch kein Gefühl mehr des Uebels, folglich auch kein Bedürfniß der Heilung mehr hat; denn der Tod hat zwar das Schlimme für uns, wenigstens so lange wir leben und uns ihn vorstellen, daß er uns mit dem Leben auch die Empfindung, das Bewußtsein des Guten, Schönen und Angenehmen raubt, aber auch das Gute, daß er uns mit der Empfindung, mit dem Bewußtsein von allen Uebeln, Leiden und Schmerzgefühlen erlöst. Die Liebe, welche das Jenseits erzeugt hat, welche den Leidenden mit dem Jenseits tröstet, ist die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er gestorben, den Durstenden labt, nachdem er verdurstet, den Hungernden speist, nachdem er bereits verhungert ist. Lassen wir daher die Todten in Frieden ruhen! Folgen wir hierin dem Beispiel der Heiden! „Die Heiden riefen, sage ich in meiner „Unsterblichkeitsfrage“, ihren geliebten Todten in das Grab nach: Sanft ruhen Deine Gebeine! oder: Ruhe in Frieden! während die Christen als Rationalisten dem Sterbenden ein lustiges *vivas et crescas in infinitum* in die Ohren schreien, oder als pietistische Seelenärzte à la Doctor Eisenbart auf Rechnung der Todesfurcht die Gottesfurcht als Unterpfand seiner himmlischen Seligkeit einblöken“. Lassen wir also die Todten und kümmern uns nur um die Lebendigen! Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben glauben, sondern wollen, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben schaffen, so werden wir wenigstens die crassen, himmelschreienden, herzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen. Aber, um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens

den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.

Mit diesen Worten, meine Herren, schlicße ich diese Vorlesungen und wünsche nur, daß ich die mir in diesen Vorlesungen gestellte, in einer der ersten Stunde ausgesprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntniß und Geständniß zufolge „halb Thier, halb Engel“ sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen.

Zusätze und Anmerkungen.

1) Wenn man die Religion aus der Furcht erklärt, so muß man, wie ich in einer spätern Vorlesung andeute, nur nicht allein die unterste Art der Furcht, die Furcht vor dieser oder jener Naturerscheinung, die Furcht, die mit einem Seesturm, einem Donnerwetter, einem Erdbeben beginnt und endet, nicht also die zeitliche und örtliche, sondern vielmehr die auf keinen bestimmten Gegenstand eingeschränkte, alle nur immer möglichen Unglücksfälle in der Vorstellung umfassende, allgegenwärtige, immerwährende, d. i. unendliche Furcht des menschlichen Gemüthes im Auge haben. „Das wird, sagt Luther in seinem Trosts Schreiben an Churfürst Friedrich vom Jahr 1520 nach der Uebersetzung von Spalatin, alle gegenwärtige Uebel und bösen Dinge leichter, linder und geringer machen, wenn ein Mensch sein Gemüth zu den zukünftigen Uebeln oder bösen Dingen kehret, derer so viel, der massen und so groß sein, daß dagegen allein die große und der vornehmsten Bewegungen eine des Gemüths, die Furcht genannt, gegeben ist. . . . Also daß auch Sct. Paulus saget zu den Römern: Du sollst nicht hochweise sein, sondern Dich fürchten oder in der Furcht stehen. Und dieß Uebel ist so viel größer, so viel es ungewisser ist, welcher massen und wie groß es sein wird. . . . Also daß ein jegliches gegenwärtiges Uebel oder Beschwerde nichts Andres denn eine Erinnerung ist eines großen Gewinnstes, damit uns Gott

verehret und uns nicht läßt unterdrückt werden von der großen Menge der Uebel, Beschwerung und Widerwärtigkeit, in denen wir seyn. Denn was ist das für ein Wunder, so jemand mit unendlichen und unzähligen Schlägen wird angefochten, und daß derselbige Mensch endlich mit einem einigen Schläge verlegt werde? Ja es ist eine Gnade, daß er nicht mit allen Schlägen getroffen ist“. „Welche zahllosen Unfälle, sagt Augustin im Gottesstaat, hat nicht der Mensch von Außen her zu befürchten, von Hitze und Kälte, Stürmen, Plazregen, Anschwellungen, Meteoren, Wetterleuchten, Donner, Hagel, Blitz, Erdbeben und Erdfällen, Einstürzen, von den Stößen und der Furcht oder auch Bosheit des Zugviehs, von den vielen giftigen Stauden, Gewässern, Rüsten und Bestien, von den entweder nur beschwerlichen oder sogar tödtlichen Bissen der reißenden Thiere, von der Hundswuth? Was für Uebel hat man auf einer Seereise, was für Uebel hat man auf einer Landreise auszustehen? Wo in aller Welt kann man einen Schritt thun, ohne unerwarteten Unglücksfällen ausgesetzt zu sein? Es geht einer vom Markt nach Hause, er fällt mit seinen gesunden Beinen, er bricht das Bein und stirbt an dieser Wunde. Was scheint sicherer zu sein als das Sitzen? Und doch fiel der Priester Heli (Eli) von seinem Stuhl und starb darüber“. „Unzählig, sagt Calvin in seiner Institution der christlichen Religion, sind die Uebel, welche das Leben des Menschen umlagern und es mit unzähligen Todesfällen bedrohen. Steige zu Schiffe; nur einen Fuß bist du vom Tode entfernt. Setze dich zu Pferde; der Fall eines Beines bringt dein Leben in Gefahr. Gehe durch die Straßen der Stadt; so viele Ziegelsteine auf den Dächern sind, so vielen Todesgefahren bist du ausgesetzt. Nimm das Messer in die Hand, so hast du den blanken Tod vor Augen. Siehe die wilden Thiere an, sie alle sind zu deinem Verderben mit Waffen versehen. Was kann also elender sein als das menschliche Leben?“ Und der christliche Dichter, Herr D. W. Triller spricht sich in seinen „Denen Atheisten und Naturalisten entgegengesetzten poetischen Betrachtungen“ hierüber also aus:

Kast jedem Dinge sind die Waffen,
 Uns zu ertödteten, angeschaffen;
 Es zielt alles überall

Auf unsern Fall.

Durch Hagel, Feuer, Wasser, Winde,
 Blitz, Felsen, tiefer Erde Schlünde,
 Blei, Pulver, Schwefel, Gift und Rauch
 Verflucht der Hauch.

Eis, Haken, Beile, Messer, Sägen,
 Rad, Mörser, Pfeile, Speiß und Degen,
 Strang, Del und Pech, Kalk, Sand und Roth
 Gebraucht der Tod.

Ein Ey, ein Kern von Weinbeertrauben,
 Ein Stückchen Glas von einer Schraube,
 Ein Apfel, Groschen, Haar und Bein,
 Nichts ist zu klein.

Ein mäßig Schild von einer Kröten
 Kann einen unvermuthet tödten,
 Wie leicht schießt uns von einem Dach
 Ein Ziegel nach!

Ja keines ist fast von den Thieren,
 Ob wir gleich über sie regieren,
 Das uns nicht, wenn es ihm gelingt,
 Zu Grabe bringt.

Ja Würmer gar und schlechte Maden
 Zerbeißen unsern Lebensfaden,
 Wir öffnen ihnen Thür und Thor
 Durch Mund und Ohr.

Mensch geh in dich und denk zurücke,
 Wie gar so manchem Ungelücke
 Du allenthalben offen stehst
 Und bald vergehst.

Du wirst zwar nur durch eine Gassen
 In dieses Leben eingelassen,
 Hingegen stehn zum Tode dir
 Viel tausend für.

Doch nun genug des geistlichen Triller's, ob er gleich noch lange nicht aus ist! Wie entspringen denn nun aber aus der Furcht des Menschen die Götter? Auf verschiedene Weise. Ist z. B. der Mensch weniger empfindlich für das Gute als Ueble, ist er zu leichtsinnig oder gedankenlos, um das Gute des Lebens hervorzuheben, so hat er nur böse Götter; hält die Vorstellung und Empfindung des Uebeln das Gleichgewicht der Vorstellung und Empfindung des Guten, so hat er gleichmächtige gute und böse Götter; überwiegt dagegen die Vorstellung und Empfindung des Guten die des Uebeln, so hat er einen guten, die Macht des Bösen überwindenden Gott. Oder: die Furcht ist entweder der positive oder der negative Grund der Religion oder Gottheit; d. h. die Religion entspringt entweder aus Servilismus, oder aus Opposition gegen die Furcht. Im erstern Falle entspringen furchtbare, böse, im zweiten gute Götter. Die Furcht ist ein Uebel und das Verhalten gegen das Uebel entweder ein leidendes oder thätiges; entweder ich lasse es bestehen, ergebe mich darein, wenn auch widerwillig, oder setze mich ihm entgegen, reagire. So entspringt aus Reaction gegen die Furcht vor den unendlich vielen möglichen Uebeln und Todesgefahren, die als böse Geister beständig dem ängstlichen Gemüthe des Menschen in der Phantasie vorschweben, die Vorstellung eines unendlich guten Wesens, einer allmächtigen Liebe, die eben so viel im Guten vermag, als die Furcht im Schlimmen, die vor allen Uebeln schützen kann und in der Ein-

bildung wirklich schützt. *) Die göttliche Liebe erstreckt sich nämlich nicht weiter, als die menschliche Furcht, denn sie kann nur so weit hinaus Gutes schaffen, als die Furcht Uebles schaffen kann; ewig währt der Himmel der Liebe, aber ewig währt auch die Hölle der Furcht; zahllos sind die Schaaren der Engel, die die Liebe, aber zahllos auch die Schaaren der Teufel, die die Furcht in die Welt gesetzt hat; die Liebe erstreckt sich bis auf den Anfang der Welt, aber die Furcht bis ans Ende der Welt; die Liebe hat den ersten, die Furcht aber den jüngsten Tag der Welt erschaffen. Kurz, wo die schöpferische Allmacht der menschlichen Furcht aufhört, da hört auch die Allmacht der göttlichen Liebe auf. Ein uns sehr nahe liegendes Beispiel von der Entstehung der Religion aus der Furcht und der Reaction gegen dieselbe haben wir an der Entstehung des Protestantismus, namentlich des Lutherthums, welches nur entsprang aus dem Schrecken, aus der Furcht vor dem unmenschlichen, zornigen, eifersüchtigen Gotte, welcher im A. T. selbst der Schrecken oder die Furcht Israels genannt wird, welcher ohne Rücksicht und Gefühl für die menschliche Natur von dem Menschen verlangt, daß er ihm gleichen, d. h. daß er nicht Mensch, nicht ein lebendiges Wesen, sondern ein Moralgespensst, ein buchstäbliches Gesetz sein soll. Aber Luther war trotz seines frühern Mönchs- und spätern Pfaffen thums eine zu praktische und sinnlich kräftige Natur, als daß er diesem Gotte, dessen einer Name: Schaddai von der Verwüstung, der Vertilgung sich herschreibt, durch Beten, Fasten und Selbstkreuzigungen sich

*) Eben von dieser allgegenwärtigen Furcht kommt es, daß der polytheistische Glaube oder Aberglaube jeden Ort, jeden Winkel, jeden Raumpunkt mit Schutzgöttern und Schutzgeistern erfüllt hat. So sagt z. B. Prudentius wider Symmachus: „Den Thoren, den Häusern, den Thermen, den Ställen pflegt Ihr ihre Genien zuzueignen, allen Plätzen und Theilen der Stadt viele Tausende von Genien anzudichten, damit ja jeder Winkel sein eignes Gespensst habe“. Wenn daher die gelehrten Herren trotz der unzähligen Altäre, welche die Menschen der Furcht errichtet, dieselbe nicht als eine und zwar die erste Gottheit erkennen, so kommt das nur daher, daß sie überhaupt vor lauter Bäumen nicht den Wald sehen.

hätte opfern können. Luther wollte kein Engel, sondern Mensch sein; er war ein in der Theologie gegen die Theologie kämpfender Theolog; er suchte gegen das böse Wesen der Theologie, welche den Menschen unter dem Vorwand der Versöhnung mit Gott in Zwiespalt mit seinem eignen Wesen bringt, welche dem Menschen durch die Galle der göttlichen Eifersucht das Blut in seinem Herzen vergiftet, durch das Höllenfeuer des göttlichen Zorns das Hirn in seinem Kopfe verbrennt, welche den Menschen wegen des bloßen Triebes, Mensch zu sein, zum ewigen Tod verdammt, *) ein wirksames Heilmittel. Da er aber das Mittel wider die Schreckbilder der Religion oder Theologie in der Theologie oder Religion selbst, d. h. das Mittel wider das böse Wesen des unmen schlichen Gottes in dem menschlichen Gott suchte, gleichwie der naturreligiöse Mensch in der menschlichen Natur die Mittel gegen die unmen schliche Natur, der Tuguse z. B. in der religiösen, menschlichen Epidemie das Heilmittel wider die natürliche, unmen schliche Epidemie sucht, so versteht es sich von selbst, daß die Cur keine radicale war und sein konnte. Dies beweisen Luther's Briefe, welche von großem psychologi schen Interesse sind, weil sie uns den Unterschied zwischen der öffentlichen Person Luther's und seiner Privatperson, zwischen der Macht des Glau bens auf der Kanzel und der Macht oder vielmehr Unmacht desselben auf dem eignen Herde zeigen — zeigen, wie wenig er die Andern so angepriesenen selig machenden Wirkungen des Glaubens an seiner eignen Person erfuhr, wie er beständig von den Schreckbildern seiner religiösen Einbildungskraft verfolgt wurde. Glücklicherweise fand Luther

*) Das menschenfeindliche, böse Wesen der christlichen Theologie hat sich mit clas sischer Schärfe besonders in Calvin ausgesprochen. „Alle Begierden des Flei sches — als wenn nicht auch die Begierde des ewigen Lebens eine fleischliche Begierde wäre — sind S ü n d e n“; „jede Sünde ist S o d s ü n d e“; „das Gesetz, sagt Paulus, ist geistlich, damit zeigt er an, daß es nicht nur Gehorsam der Seele, des Geistes, des Wil lens verlangt, sondern auch e n g l i s c h e R e i n h e i t (Angelicam puritatem) fordert, welche von allem fleischlichen Schmutz gereinigt nur nach Geist schmeckt“. Welch ein teuflischer Unsinn unter der Maske einer Engelsseele!

trotz seiner theologischen Befangenheit noch neben und außer der Religion oder Theologie Heilmittel wider die Macht der Sünde, der Hölle, des Teufels oder, was auf Eins hinausläuft, des Gotteszornes. So schreibt er in einem lateinischen Briefe an L. Senfel, daß auch die Musik dem Menschen verschaffe, was sonst nur die Theologie allein verschaffe, nämlich ein heiteres und ruhiges Gemüth, daß der Teufel, der Urheber aller Sorgen und Friedensstörungen, auf die Stimme der Musik fast eben so davon fliehe, wie auf das Wort der Theologie. Ja in einem Briefe an H. Weller schreibt er, daß man bisweilen mehr trinken, spielen, scherzen, sogar sündigen müsse dem Teufel zum Trost und Spott, um ihm keine Veranlassung zu Gewissensvorwürfen über Kleinigkeiten zu geben. Wahrlich, ein zwar höchst antitheologisches, (aber eben deswegen höchst probates anthropologisches Heilmittel!

2*) Ist das Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewußtsein — beides ist ja im Menschen untrennbar, „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“ — der richtige universelle Begriff und Ausdruck für den subjectiven, d. i. menschlichen (und zwar praktischen, nicht theoretischen) Grund der Religion? Ob ich gleich für die bejahende Antwort auf diese Frage schon genug Beweise vorgebracht habe, so will ich doch noch mehrere anführen, aber nur aus den classischen Heiden, nicht aus den Christen und zwar nicht nur deswegen, weil bei diesen die Dependenz, die Abhängigkeit der Creatur von der unabhängigen Ursache, der Causa independens sogar zu einem technischen Ausdruck ihrer Theologie und Metaphysik geworden, sondern auch deswegen, weil die alten klassi-

*) Ich fasse unter dieser Nummer eine Reihe von Erörterungen zusammen, welche die Elemente oder Fragmente einer selbstständigen Schrift sind, welche ich aber bei der Unsicherheit aller Unternehmungen in Folge unserer heils- und trostlosen Politik gleich diesen Vorlesungen angehängt habe und daher den geneigten Leser erst am Schlusse der Vorlesungen zu lesen ersuche.

schen Völker nicht, wie die Christen, die ursprünglichen, natürlichen Gefühle und Gesinnungen des Menschen unterdrückten oder versteckten — Plinius Sag: *Res Graecorum nuda est* gilt auch hier — nicht einem conventionellen, dogmatischen Gottesbegriff aufopfert und daher eben so, wie in der Politik, auch in der Religion die lehrreichsten Beispiele und interessantesten Aufschlüsse über die Genesis der Gottesvorstellung uns geben. „Alle Menschen, sagt Homer in der *Odysee*, bedürfen der Götter.“ Was ist aber das Bedürfnis anders, als der pathologische Ausdruck der Abhängigkeit? Bemerken muß ich bei dieser Gelegenheit, daß der Anfang im „Wesen des Glaubens“, dergleichen im „Wesen des Christenthums“ vom Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen und der Anfang im „Wesen der Religion“ vom Abhängigkeitsgefühl auf Eines hinausläuft, nur daß jener Gegensatz mehr der Reflexion, der Bestimmung über das Abhängigkeitsgefühl seine Existenz verdankt. Wenn die Menschen der Götter bedürfen, so ist es ja eine nothwendige Folge, daß diese haben, was jenen mangelt, daß folglich die göttliche Bedürfnislosigkeit den Gegensatz zur menschlichen Bedürftigkeit bildet — ein Gegensatz, welchen denn auch die spätere griechische Reflexion oder Philosophie ausdrücklich ausgesprochen hat, obgleich auch schon im Homer das göttliche Wesen als ätherisches, seliges, unsterbliches, allmächtiges dem beschwerlichen, elenden, sterblichen, unmächtigen Wesen des Menschen entgegengesetzt wird, aber freilich auf eine höchst gemüthliche oder poetische Weise, so daß der Gegensatz zwischen den blutlosen Göttern und den blutigen Menschen in dem klaren Saft der Götter völlig zu Wasser wird. Doch wieder zurück zur *Odysee*! „Von Gott kommt, nach Vossens Uebersetzung, Anderes Andern, Gutes kommt und Böses von Zeus, denn er herrschet mit Allmacht“ (wörtlich: denn Alles vermag er). „Es ist nicht möglich, daß schlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maas und Ziel den Menschen.“ Die Abhängigkeit des Menschen vom Schlaf, die Nothwendigkeit des Schlafs ist also eine *Moira*, ein göttliches Verhängnis

oder Schicksal. Da der Schlaf ist selbst ein göttliches Wesen, „der Beherrscher der Sterblichen und unsterblichen Götter.“ „So ändert der Sinn der sterblichen Erdbewohner, So wie andere Tag' herführt der waltende Vater.“ In glücklichen Tagen ist er übermüthig, in unglücklichen unmüthig, aber diese Tage hängen vom Vater der Götter und Menschen ab. „Oben im Himmel, heißt es in der Ilias, hängen des Siegs Ausgang' an der Hand der unsterblichen Götter.“ Als Odysseus und Uias einen Wettlauf machten und schon dem Ziele sich naheten, da legte Pallas Athene auf das Gebet des erstern dem Uias ein Hinderniß in den Weg: er fiel über Ochsenmist und Odysseus gewann den ersten Preis. Ob also der Mensch siegt oder unterliegt, ungehindert ans Ziel kommt oder unterwegs ausgleitet, das hängt von den Göttern ab. „Wenn, sagt Hesiod, zur gehörigen Zeit die Schifffahrt geschieht, so wird dir nicht das Schiff zerbrochen, noch wird das Meer vernichten die Menschen, wenn nicht mit Vorbedacht der Erderschütterer Poseidon oder Zeus, der Unsterblichen König, beschlossen Verderben, denn in ihrer Gewalt steht zugleich das Gute und Böse.“ „Von dir, Verehrte! heißt es in einer homerischen Hymne auf die Allmutter Erde, kommt Reichtum an Kindern und Reichtum an Früchten, von dir hängt es ab (bei dir steht es, *σεῦ δ' ἔχεται*), das Leben zu geben oder zu nehmen den sterblichen Menschen; glücklich der, den du im Herzen ehrest gewogen, denn Alles hat er im Ueberflusse.“ „Bete zu den Göttern, sagt Theognis, denn groß ist ihre Gewalt, und nichts geschieht ohne die Götter den Menschen, weder Gutes, noch Böses.“ „Eitel sind unfre Gedanken, wir Menschen wissen nichts, Alles führen die Götter nach ihrem Sinne aus.“ „Keiner ist selbst Urheber seines Schadens und Nutzens, sondern die Götter sind die Geber von beidem. Und Keiner der Menschen wirkt, im Geist erschauend den Ausgang, ob gut, ob übel er sein wird.“ Wenn nun aber Alles von den Göttern abhängt, Gutes und Böses, Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück, Reichtum und Armuth, Sieg und Niederlage, so ist doch

offenbar das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion — der Grund, daß der Mensch sein Thun in Leiden, seine Wünsche und Vorsätze in Gebete, seine Tugenden in Gaben, seine Fehler in Strafen, kurz sein Heil aus einem Gegenstand der Selbstthätigkeit in einen Gegenstand der Religion verwandelt. Doch geben wir noch speciellere Beweise. „„Alle Menschen bedürfen der Götter,““ „aber nicht alle aller,“ sagt Plutarch. „Rein! als Bauer z. B. rufe ich nicht, sagt Varro in seiner Schrift von der Landwirthschaft, wie Homer und Ennius die Musen an, sondern die zwölf größern Götter, aber doch nicht die städtischen, deren vergoldete Statuen auf dem Forum stehen, sondern jene zwölf Götter, welche hauptsächlich die Führer (oder Herren) der Bauern sind, also zuerst den Jupiter und die Erde, denn Himmel und Erde begreifen alle Früchte der Agricultur in sich, zweitens die Sonne und den Mond, deren Zeiten beobachtet werden, wenn man etwas säet und in die Erde steckt, hernach Ceres und Bacchus, weil ihre Früchte zum Lebensunterhalt am nöthigsten sind, denn von ihnen kommt ja Speise und Trank, dann den Brand und die Flora, denn wenn sie günstig sind, so verdirbt nicht der Brand das Getreide und die Bäume und sie blühen zur rechten Zeit, ferner verehere ich auch die Minerva und Venus, weil die eine dem Delbau, die andere den Gärten vorsteht. Endlich bete ich auch zum Wasser und zum guten Erfolg, denn ohne Wasser ist der Ackerbau trocken und elend, ohne Erfolg und guten Ausgang aber nur eine vergebliche Mühe. Als Hirt oder Viehzüchter wende ich mich besonders an die Gottheit Pales und bitte sie, wie es in den Fasten Ovid's heißt, daß sie die Krankheiten verscheuche, Menschen, Heerden und Hunde bei Gesundheit erhalte, den Hunger fern halte, Laub und Kräuter, Wasser zum Trinken und Baden, Milch und Käse, Lämmer und Wolle gebe, als Kaufmann aber an den Mercurius und bitte ihn um Gewinnst im Handel.“ Also die Menschen bedürfen der Götter, aber nur derjenigen, von denen eben ihre Existenz — sei's nun in der natürlichen oder bürgerlichen Welt — abhängt, und eben dieses Bedürfnis, diese Abhängig-

keit ihrer Existenz, ihres Schicksals von den Göttern ist der Grund der Religion, der Grund, warum sie als Götter angeschaut und verehrt werden. Die erste aus der Praxis, aus dem Leben geschöpfte Definition Gottes ist daher nur die, daß er Das ist, was der Mensch zu seiner Existenz bedarf und zwar zu seiner physischen, denn diese ist ja die Grundlage seiner geistigen Existenz, daß also Gott ein physisches Wesen ist; oder subjectiv ausgedrückt: der erste Gott des Menschen ist das Bedürfnis und zwar das physische; denn nur von der Stärke und Macht, die ein Bedürfnis über mich ausübt, hängt es ja ab, daß ich den Gegenstand, der mir dieses Bedürfnis befriedigt, als Gott verehere. Wir haben, sagt der heilige Augustin in seinem Gottesstaat, das Bild der göttlichen Dreieinigkeit an uns: „wir sind, und wissen, daß wir sind, und lieben dieses unser Sein und Wissen — daher auch die Eintheilung der Wissenschaft bei den Philosophen in Naturwissenschaft, Logik und Ethik oder Moral. Der heilige Geist ist die Güte, die Liebe oder die Quelle derselben; die zweite Person ist das Wort, der Verstand, oder die Quelle der Weisheit; die erste Person, der Gott Vater, ist das Sein oder der Urheber des Seins.“ D. h. eben der älteste erste Gott, der Gott vor und hinter dem moralischen und geistigen Gott ist der physische Gott; denn wie der heilige Geist nichts ist, als das vergötterte Wesen der Moral, der Sohn Gottes nichts, als das vergötterte Wesen der Logik, so ist der Gott Vater nichts, als das vergötterte Wesen der Physik, der Natur, von welcher ja allein der Mensch den abstracten Begriff und Ausdruck des Seins abgezogen hat. „Aus einer gewissen Naturnothwendigkeit, sagt Augustin bei dieser Gelegenheit, ist das Sein selbst (oder das bloße Sein) angenehm, so daß nur deswegen allein selbst die Elenden nicht untergehen wollen; denn warum anders fürchten sie den Tod und ziehen selbst das elende Leben dem Tode vor, als weil die Natur das Nichtsein flieht? Daher auch die unvernünftigen Thiere sein wollen und den Untergang auf alle mögliche Weise fliehen, daher selbst auch die empfindungslosen Pflanzen und so-

gar die ganz leblosen Körper ihr Sein zu erhalten und behaupten suchen.“ Wir sehen hieraus, daß der abgezogene Begriff des Seins nur in der Natur Fleisch und Blut, Wahrheit und Wirklichkeit hat, daß folglich, wie das Sein der Weisheit und Güte, so auch der physische Gott dem geistigen und moralischen vorausgesetzt ist; wir sehen zugleich, daß das Band der Liebe, wodurch der Mensch mit sich selbst und dem Leben zusammenhängt, die Kette ist, an der alle Götter hängen, daß nur deswegen Jupiter der höchste und mächtigste Gott ist, weil das Verlangen zu sein, zu leben, das höchste und mächtigste Verlangen des Menschen ist, die Befriedigung dieses Verlangens, das Leben aber in letzter Instanz nur von Jupiter abhängt, daß folglich der Respect, den Jupiter mit seinem Donnergepolter einflößt, nur ein Effect der menschlichen Lebensliebe und Todesfurcht ist. So ist es also nur das „Zornfeuer“, die Finsterniß der menschlichen Begierden, das Chaos der menschlichen Bedürfnisse, woraus sich die griechischen und christlichen Götter entwickelt haben. Wie könnte denn auch der Mensch das Brot heilig sprechen, wie die Ceres als eine göttliche Wohlthäterin preisen, wenn er nicht den Hunger als einen „schrecklichen Wütherich“ empfände? Nein! wo kein Teufel, ist auch kein Gott, wo kein Hunger, auch keine Ceres, wo kein Durst, auch kein Bacchus. Nichts ist daher köstlicher, als wenn die gelehrten Herren, weil für sie die Religion namentlich der alten Völker nur noch ein theoretisches oder ästhetisches Interesse hat, nun auch die Religion selbst nur aus theoretischen oder idealen Motiven entspringen lassen, über den mythologischen Figuren und Schnörkeln, womit die Einbildungskraft den Herculesschild der Religion ausgeschmückt, vergessen, daß trotz dieses künstlerischen Apparates und Luxus, worüber sie sich noch heute den Kopf zerbrechen, der Schild doch eben keinen andern Zweck hatte, als das Leben des Menschen zu schützen.

Da Alles von den Göttern abhängt, die Götter aber subjective, d. h. persönliche, selbstische Wesen sind, Wesen, die eben so denken und empfinden, wie der Mensch: — „Ich bin ein eifersüchtiger Gott,“ sagt Jehovah im A. T., „die Götter, sagt die Venus bei Euripides, finden ein Vergnügen daran, wenn sie von den Menschen geehrt werden,“ „wir sind, sagen die Götter in Ovid's Fasten, ein ehrgeiziges Volk“ — da Alles also von der Gnade oder Ungnade, der Liebe oder dem Zorne der Götter abhängt, so werden sie natürlich nicht nur aus Gründen des menschlichen, sondern auch des göttlichen Egoismus verehrt; nicht nur verehrt, weil sie dem Menschen Gutes thun, sondern auch weil sie verehrt sein wollen, kurz nicht nur um des Menschen, sondern auch um ihrer selbst willen verehrt. Ein subjectives oder persönliches Wesen kann man nur dadurch ehren, daß man ihm thut, was seinem Sinne zusagt, seinem Wesen entspricht, also Alles beseitigt, was ihm mißfällt. Einem vornehmen Gast zu Ehren legt man ab allen häuslichen Schmutz und Unrath, Kummer und Gram, Hader und Aerger, räumt man Alles aus den Augen, was einen unästhetischen, unangenehmen Eindruck auf denselben machen könnte. Eben so macht es der Mensch an den der Ehre der Götter geweihten Festen; da enthält er sich aller Geschäfte, Handlungen und Genüsse, die dem Wesen der Götter widerstreiten; da vergift er die eigenen Freuden und Schmerzen, um nur die Freuden und Schmerzen der Götter, wie z. B. an dem Feste der Demeter, zu empfinden. Aber gerade diese Verehrung der Götter in ihrem Sinne und Interesse ist zugleich auch die im Sinne und Interesse des Menschen; denn nur durch diese keusche, uneigennützige Verehrung erwerbe ich mir ihre Gunst; habe ich aber ihre Gunst, so habe ich Alles, was ich wünsche, so sitze ich an der Quelle aller Güter. Eben so ist es mit der Zornbeschwichtigung, der Versöhnung der Götter mit den Menschen. Es ist gleichgültig daher, ob ich sie als Mittel oder Zweck fasse, denn ist der Zorn Gottes weg, so ist auch alles Uebel weg, ist der Grund gehoben, so fällt ja von selbst die Folge. „Meine größte Strafe ist,

sagt Ovid in seinen Elegien aus Tomi, wohin ihn der Zorn des irdischen Jupiter, des Kaisers Augustus verbannt hatte, ihn (nämlich den August) beleidigt zu haben.“ „Wenn auch außer des Kaisers Zorn kein Uebel mich drückte, ist nicht des Kaisers Zorn selber schon Uebel genug?“ „Alles Uebel ja bringt des Kaisers Ungnade mit sich.“ Dasselbe gilt von den himmlischen Göttern. Ihren Zorn stillen, heißt daher die Quelle alles Uebels verstopfen.

Da die Götter über Leben und Tod, Glück und Unglück gebieten, so knüpft sich auch an sie und ihre Verehrung die Moral, die theoretische und practische Unterscheidung zwischen Gut und Böß, Recht und Unrecht. Ich sage: anknüpft, denn an sich und ursprünglich haben Religion und Moral — wenigstens in dem Sinne, wie wir sie, die Moral, jetzt auffassen — nichts mit einander gemein, und zwar schon aus dem einfachen, einleuchtenden Grund, weil sich der Mensch in der Moral auf sich und seinen Nächsten, in der Religion aber auf ein anderes vom Menschen unterschiedenes Wesen bezieht. „Die ganze h. Schrift, sagt Bobin in seiner Dämonomanie, ist voll von Zeugnissen, daß Gott den größten Abscheu vor den Zauberern (d. h. vor Denen hat, welche Gott aufgeben und sich mit dem Teufel verbinden), daß sie weit verfluchungswürdiger sind, als die Vätermörder, Blutschänder und Sodomiten. Sollte auch ein Zauberer, sagt er später, gar keinen Schaden stiften, nichts Uebles Menschen und Vieh zufügen, so verdient er doch schon deswegen, weil er Gott aufgegeben, sich mit dem Teufel verbunden, also die Majestät Gottes beleidigt hat, lebendig verbrannt zu werden.“ „Der Fürsatz zu tödten, sagt Luther, ist nicht so große Sünd, als nicht glauben, denn der Todtschlag ist eine Sünde wider das fünfte Gebot, aber der Unglaube ist eine Sünde wider das erste und größte Gebot.“ „Ausgemacht ist, sagt Calvin, daß im Gesetz und den Propheten der Glaube und was sich auf den

Gottesdienst bezieht, den ersten Platz einnimmt, die Liebe unter den Glauben gestellt ist“. Die katholische Kirche hat ausdrücklich den Satz, daß der kein Christ sei, welcher Glauben ohne Liebe habe, als einen kezerischen Satz verworfen, folglich den Satz, daß man Christenthum, Glauben, Religion ohne Liebe, d. h. ohne Moral haben könne, sanctionirt. Und der fromme Russe, der letzte Anker unserer desperaten religiösen und politischen Absolutisten, hält so strenge auf seine Fasten, daß er sich eher einen Diebstahl oder Mord, als eine Uebertretung der Fastenzeit verzeiht. (Stäudlin: Magaz. für Religionsgesch.) „Auch die armenischen Priester ertheilen eher Vergebung für begangenen Mord und andere grobe Verbrechen, als für einen Bruch der Fasten. Die verruchtesten Menschen unter den griechischen Christen beobachten die Fasten nicht weniger genau als die tugendhaftesten“. (Meiners a. a. O. II. L.) Der Criminalist Carpzov war so fromm, so biblisch, so christlich, daß er alle Monate zum heiligen Abendmahl ging und nicht weniger als 53, schreibe dreiundfunzig Mal die ganze Bibel durchlas, und doch oder vielleicht eben deswegen verurtheilte dieser fromme Mann nicht weniger als 20,000, sage zwanzig Tausend Missethäter, d. h. armer Sünder zum Tode. (Stein: Geschichte des peinlichen Rechts.) Le connetable Anne de Montmorenci peut-être le seul chef du parti catholique qui aimât la religion pour elle même c'étoit en disant son chapelet, si l'on en croit Brantome, qu'il ordonnoit des supplices, des meurtres, des incendies, sans se debaucher nullement de ses paters, tant il étoit consciencieux. (Dict. Univ. par Roliner Art. Ligue.) *) Was hat also der Glaube mit der Liebe, die Religion mit der Moral gemein?

*) Von dem Widerspruch zwischen moralischer und geistlicher Würde, zwischen Humanität und Religiosität, Sittlichkeit und Kirchlichkeit, wie ihn unsere protestantischen und katholischen Geistlichen im Leben darstellen, schweige ich, weil ich es für unmöglich und unwürdig halte, über Dinge zu schreiben, die selbst den stumpfen Sinnen unserer Bauern auffallen.

nichts, so wenig als Gott, worauf sich der Glaube, und der Mensch, worauf sich die Liebe bezieht, etwas mit einander gemein haben; denn Mensch und Gott sind sich ja, dem Glauben zufolge, aufs heftigste entgegengesetzt: Gott ist ein unsinnliches, der Mensch ein sinnliches, Gott ein vollkommenes, der Mensch ein elendes, erbärmliches, nichtswürdiges Wesen. Wie kann also aus dem Glauben Liebe folgen? so wenig, als aus Vollkommenheit Erbärmlichkeit, aus Fülle Mangel entspringen kann. Ja! Moral und Religion, Glaube und Liebe widersprechen sich geradezu. Wer einmal einen Gott liebt, der kann keinen Menschen mehr lieben; er hat den Sinn fürs Menschliche verloren; aber auch umgekehrt: wer einmal den Menschen liebt, wahrhaft von Herzen liebt, der kann keinen Gott mehr lieben, der kann nicht mehr sein heißes Menschenblut in dem leeren Raum einer unendlichen Gegenstandslosigkeit und Unwirklichkeit umsonst verdunsten lassen. Die Religion schützt, sagt man, vor Sünden durch die Vorstellung eines allwissenden Wesens, allein schon die Alten sagten, daß man so zu Gott beten müsse, als hörten es die Menschen, und daß, „wer sich vor den Menschen nicht scheue, auch wohl Gott selbst betrüge“; die Religion straft die Sünder, sagt man, ja; aber sie hat auch Mittelchen genug, sei's nun in dem Verdienst Christi, oder in Ablasszetteln, oder im Kuhmist, oder im Waschwasser, den Menschen zu entsündigen, oder vielmehr, — denn wider die Sünde selbst vermag nichts oder wenigstens sehr wenig der Glaube, wie die ehrlichen Gläubigen selbst eingestanden und ihr Charakter und Leben bewiesen — den Sünder zu entschuldigen, den Mohren selbst weiß zu waschen. Schon der heidnische Dichter Ovid, der freilich dem Zeitalter der Bildung, aber eben deswegen auch des Unglaubens angehört, kann sich in seinen Fasten, die doch selbst nur einer antiquarischen Begeisterung ihren Ursprung verdanken, nicht enthalten, sich darüber zu verwundern, daß seine frommen Vorfahren glauben konnten, alle Vergehen, selbst das furchtbare Verbrechen des Mordes, könnten durch das Wasser eines Flusses getilgt

werden. So sehr aber auch Glaube und Liebe, Religion und Moral sich widersprechen, so knüpft sich doch nicht nur, wie ich anfangs sagte, die Moral an die Religion an, sondern sie stützt sich auch wirklich auf dieselbe, aber aus einem ganz anderen Grunde, als man gewöhnlich vorgiebt. Die Religion ist allmächtig; sie gebietet über Himmel und Erde, über Lauf und Stillstand der Sonne, über Donner und Blitz, Regen und Sonnenschein, kurz über Alles, was der Mensch liebt und fürchtet, über Glück und Unglück, Leben und Tod, sie macht daher die Gebote der Liebe oder Moral zu Gegenständen der menschlichen Selbstliebe, des Glückseligkeitstriebes, indem sie ihre Erfüllung mit allen nur immer wünschbaren Gütern belohnt, ihre Nichterfüllung mit allen nur immer furchtbaren Uebeln bestraft. „Wenn du nicht gehorchen wirst, sagt der Gott Jehovah, der Stimme des Herrn, deines Gottes, daß du haltest und thust alle seine Gebote und Rechte, die ich dir heute gebiete, so werden alle diese Flüche über dich kommen und dich treffen. Verflucht wirst du sein in der Stadt, verflucht auf dem Acker u. s. w. Der Herr wird unter dich senden Unfall, Unrath und Unglück in allem, das du vor die Hand nimmst, das du thust, bis du vertilget wirst. Der Herr wird dich schlagen mit Schwolst, Fieber, Hitze, Brunst, Dürre, giftiger Luft und Gelbsucht und wird dich verfolgen, bis er dich umbringe. Der Herr wird dich schlagen mit Drüsen Aegyptens, mit Feigwarzen, mit Grind und Krätze, daß du nicht kannst heil werden. Der Herr wird dich schlagen mit Blindheit, Wahnsinn und Rasen des Herzens, und wirst tappen im Mittage, wie ein Blinder tappet im Dunkel und wirst auf deinem Wege kein Glück haben“ u. s. w. „Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, daß du den Herrn deinen Gott liebest und wandelst in seinen Wegen und seine Gebote, Gesetze und Rechte haltest und leben mögest und gemehret werdest. Der Herr dein Gott wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehes, an der Frucht deines Landes,

daß dir's zu gute komme". Wir sehen aus dieser classischen Stelle, daß und wie die Religion die Liebe zur Tugend zur Liebe eines langen und glücklichen Lebens, die Furcht vor der Verletzung der Moralgebote *) zu einer Furcht vor ägyptischen Drüsen und Feigwarzen, Grind und Krätze, kurz allem möglichen Unfall und Unglück macht, daß der Satz: die Moral stützt sich oder muß sich auf die Religion stützen, keinen anderen Sinn hat, als die Moral muß sich auf den Egoismus, auf die Selbstliebe, auf den Glückseligkeitstrieb stützen, sonst hat sie keinen Grund. Der Unterschied zwischen dem Judenthum und Christenthum ist nur, daß dort sich die Moral auf die Liebe zum zeitlichen, irdischen, hier auf die Liebe zum ewigen, himmlischen Leben stützt. Der Grund, daß man nicht erkennt, daß das Geheimniß des Glaubens im Unterschiede von der Liebe, der Religion im Unterschiede von der Moral nur der Egoismus, liegt allein darin, daß der religiöse Egoismus nicht den Schein des Egoismus hat, daß sich der Mensch in der Religion unter der Form der Selbstverneinung bejaht, sein Ich nicht in der ersten Person, seinen Willen nicht in befehlender, sondern bittender, nicht in thätiger, sondern in leidender Form geltend macht, sich nicht selbst liebt, sondern demüthig lieben läßt. So ist der Inhalt des Luther'schen Glaubens im Unterschied von der Liebe oder Moral nichts Andres, als der Inhalt der Selbstliebe in der leidenden Form, der Inhalt: Gott liebt mich, oder ich bin geliebt von Gott; aber, weil ich von Gott geliebt bin — dies ist der Zusammenhang des Glaubens mit der Moral — so liebe ich die Menschen; weil mein Egoismus in der Religion befriedigt ist, so brauche ich ihn nicht in der Moral zu befriedigen; was ich in der Moral aus gebe und verliere, das bekomme ich wieder oder habe es schon hundertfältig im Glauben, in der Gewißheit des Geliebt-

*) Es ist in dieser Stelle nicht allein von den Moralgeboten die Rede, sondern auch von den religiösen Geboten, aber da es sich eben um den Unterschied von Moral und Religion hier handelt, so müssen wir natürlich nur jene hervorheben.

feins von dem allmächtigen Wesen, dem alle Schätze und Güter zu Gebote stehen. Doch wieder zurück zu unserer alttestamentlichen Stelle! Was gehört der Religion, was der Moral, was Gott, was dem Menschen an? Dem Menschen gehört an das Verbot des Mords, das Verbot des Ehebruchs, das Verbot des Diebstahls, das Verbot des falschen Zeugnisses, das Verbot des Gelüstens nach des Nächsten Weib, Haus, Acker u. s. w., denn wenn auch das Verbot des Diebstahls z. B. dem Dieb für ein unmenschliches gilt und im größten Widerspruch mit seinem Egoismus steht, so steht es doch im größten Einklang mit dem Egoismus des Besitzers. Moral und Recht beruhen überhaupt auf dem ganz einfachen Grundsatz: „was du nicht willst, daß dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht“. Nun will aber kein Mensch, daß ihm sein Leben, sein Weib, sein Acker, sein guter Leumund genommen werde, es ist daher sehr natürlich, daß dieser Wille eines Jeden, denn selbst der Dieb will nicht das Gestohlene wieder sich stehlen, der Mörder nicht sein Leben sich nehmen lassen, ausdrücklich zu einem allgemeinen Gesetze gemacht und der Dawiderhandelnde bestraft werde. Was gehört also Gott oder der Religion an? einerseits die ägyptischen Feigwarzen, Grind und Krätze, Drüsengeschwülste und andere Uebel, die sie über die Bösen verhängt, andererseits langes Leben, Fruchtbarkeit des Leibes, des Viehs, des Ackers, die sie den Guten verheißt, denn weder diese Güter, noch jene Uebel stehen in der Macht des Menschen*). Aber beide sind Gegenstände des Glückseligkeitstriebes, jene auf bejahende, diese auf verneinende Weise, jene als Gegenstände der Liebe,

*) Die Götter sind allerdings insofern moralische Mächte, als sie das Unrecht, die Sünde bestrafen, das Rechte, die Tugend belohnen, aber gleichwohl ist das ihnen Eigene, das ihr Wesen Ausmachende nicht die Moral, sondern nur die Macht zu bestrafen und zu belohnen. „Gott verlangt von euch nicht nur christlichen Glauben, er verlangt auch, daß ihr gütig, menschenfreundlich und liebevoll gegen den Nächsten seid“. Ganz falsch; Gott verlangt nur den Glauben von euch, aber daß ihr gütig, menschenfreundlich und liebevoll seid, das verlangt der Mensch, denn nur beim Glauben ist Gott, bei der Moral aber der Mensch

des Verlangens, diese als Gegenstände der Furcht, des Abscheus. Was ist also das der Religion specifisch, eigenthümlich Angehörnde? Nur der Glückseligkeitstrieb, nur der Egoismus, und zwar der, dessen Befriedigung nicht in der Hand des Menschen steht. Mir, meinem Weibe, meinem Acker, meinem Vieh wünsche ich allen nur erdenklichen Segen; Dem aber, der mein Weib, Vieh, Leben angreift und verlegt, fluche ich alle nur erdenklichen Uebel an den Hals, namentlich dann, wenn er nicht — und er ist es nicht immer — in meiner Gewalt ist; aber beide Wünsche, sowohl die segnenden, als die verfluchenden erfüllt oder kann erfüllen die Allmacht Gottes oder des Glaubens. Die Religion hat also dadurch, daß sie über Leben und Tod, Himmel und Hölle gebietet, daß sie die Gesetze zu Geboten eines allmächtigen Wesens — des Begriffs aller menschlichen Wünsche und Schrecken — macht, den Egoismus in ihrer Hand oder für sich, und übt dadurch eine furchtbare Macht über den, namentlich rohen Menschen aus, eine Macht, vor der die Macht der Moral, namentlich der abstracten, philosophischen, in Nichts verschwindet, und deren Verlust daher ein unersehlicher scheint. Allein es ist nicht zu übersehen, daß die Religion diese Macht nur durch die Einbildungskraft ausübt oder daß ihre Macht nur in der Einbildungskraft besteht; denn wäre ihre Macht mehr als eine eingebillete, wäre die Religion wirklich der positive Grund und Halt des Rechts und der Moral, so müßten auch die religiösen Verheißungen und Strafen zur Gründung und Erhaltung der Staaten hingereicht haben, so würde es den Menschen nicht eingefallen sein, so viele, so ausgesuchte, so grausame Strafen zur Verhinderung von Verbrechen anzuwenden. Oder ja: man kann den Satz zugeben: die Religion ist die Grundlage der Staaten, aber mit dem Zusatz: nur

interessirt. Was du glaubst, das ist mir ganz einerlei, aber nicht, was du bist, was du thust. Dem Ich liegt freilich das Hemde des Glaubens näher an als der Rock der Moral, aber dem Du ist der Rock näher als das Hemd, ja für das Du existirt nur mein Rock, aber nicht mein Hemd.

in der Einbildung, im Glauben, in der Meinung, denn in der Wirklichkeit stützen sich die Staaten, selbst die christlichen, statt auf die Macht der Religion, ob sie gleich allerdings auch sie — natürlich nur den Glauben, die schwache Seite des Menschen — als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen, auf die Macht der Bajonette und anderer Torturwerkzeuge. In Wirklichkeit handeln überhaupt die Menschen aus ganz anderen Gründen, als sie in ihrer religiösen Einbildung zu handeln glauben. Der fromme Ph. de Commines in seiner Chronik vom König Ludwig XI. sagt: „alle Uebel oder Vergehen kommen vom Mangel an Glauben, wenn die Menschen fest glaubten, was Gott und die Kirche uns von den ewigen und schrecklichen Höllestrafen sagen, so könnten sie nicht thun, was sie thun“. Aber woher kommt denn diese Schwäche des Glaubens? Daher, daß die Glaubenskraft nichts Andres ist, als die Einbildungskraft, und so groß auch die Macht der Einbildungskraft ist, doch die Macht der Wirklichkeit eine unendlich größere und dem Wesen der Einbildung geradezu widersprechende Macht ist. Der Glaube ist, wie die Einbildungskraft, hyperbolisch; er bewegt sich nur in Extremen, in Uebertreibungen; er weiß nur von Himmel und Hölle, von Engeln und Teufeln; er will mehr aus dem Menschen machen, als er sein soll, und macht eben deswegen weniger aus ihm, als er sein kann; er will ihn zum Engel machen und macht ihn dafür bei günstiger Gelegenheit zu einem wahren Teufel. So verkehrt sich das hyperbolische und phantastische Wesen des Glaubens an dem Widerstand der prosaischen Wirklichkeit in sein directes Gegentheil! Es wäre daher schlecht um das menschliche Leben bestellt, wenn Recht und Moral keine andere Grundlage hätten, als den religiösen Glauben, welcher so leicht in sein Gegentheil umschlägt, da er, wie die größten Glaubenshelden selbst eingestanden haben, dem Zeugniß der Sinne, dem natürlichen Gefühl und dem den Menschen eingeborenen Hang zum Unglauben geradezu Hohn spricht. Wie kann aber etwas Erzwungenes, auf die gewaltsame Unterdrückung einer wohlbegründeten Neigung Gebautes, jeden Augen-

blick den Zweifeln des Verstandes und den Widersprüchen der Erfahrung Ausgesetztes eine sichere und feste Grundlage abgeben? Glauben, daß der Staat — ich meine natürlich den Staat überhaupt, nicht unsere künstlichen supranaturalistischen Staatsgebäude, nicht ohne religiösen Glauben bestehen könne, heißt glauben, daß die natürlichen Beine nicht zum Stehen und Gehen hinreichend sind, daß der Mensch nur auf Stelzen gehen und stehen könne. Diese natürlichen Beine aber, worauf Moral und Recht fußen, sind die Lebensliebe, das Interesse, der Egoismus. Nichts ist daher grundloser, als die Vorstellung und Furcht, daß mit den Göttern auch der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse sich aufhebe. Dieser Unterschied besteht und wird bestehen so lange, als ein Unterschied zwischen Ich und Du besteht, denn nur dieser Unterschied ist der Quell der Moral und des Rechts. Wenn auch mein Egoismus mir den Diebstahl erlaubt, so wird doch der Egoismus des Andern sich ihn aufs strengste verbitten; wenn auch ich aus mir selbst nichts von Uneigennützigkeit weiß und wissen will, so wird doch stets der Eigennuß der Andern mir die Tugend der Uneigennützigkeit vorpredigen; wenn auch mein männlicher Egoismus einen Hang zur Polygamie hat, so wird doch stets der weibliche Egoismus diesem Hange sich widersetzen und der Monogamie das Wort reden; wenn auch ich nicht die Balken in meinen Augen merke und fühle, so wird doch jedes Splitterchen darin ein Dorn in dem Auge der Tadelsucht Anderer sein; kurz, wenn es auch mir gleichgültig ist, ob ich gut oder schlecht bin, so wird es doch nie dem Egoismus der Andern gleichgültig sein. Wer war denn bisher der Regent der Staaten? Gott? ach! die Götter regieren nur im Himmel der Phantasie, aber nicht auf dem profanen Boden der Wirklichkeit. Wer also? nur der Egoismus, aber freilich nicht der einfältige Egoismus, sondern der dualistische Egoismus, der Egoismus, der für sich den Himmel, aber für Andere die Hölle, für sich den Materialismus, aber für Andere den Idealismus, für sich die Freiheit, für Andere die Knechtschaft, für sich den

Genuß, aber für Andere die Resignation erfunden hat, der Egoismus, der in den Regierungen die eigenen, selbstbegangenen Verbrechen an den Unterthanen, in den Vätern die eigenen, selbstgezeugten Sünden an den Kindern, in den Ehemännern die eigenen, selbstverschuldeten Schwächen an den Weibern straft, überhaupt Alles sich verzeiht und sein Ich nach allen Dimensionen geltend macht, aber von den Andern verlangt, daß sie kein Ich haben, daß sie bloß von der Luft leben, daß sie vollkommen und immateriell wie Engel sind; freilich nicht nur jener beschränkte Egoismus, auf den man gewöhnlich allein diesen Namen anwendet, der aber nur eine, obwohl die vulgärste Art des Egoismus ist, sondern der Egoismus, der eben so viel Arten und Gattungen in sich begreift, als es überhaupt Arten und Gattungen des menschlichen Wesens giebt, denn es giebt nicht nur einen singulären oder individuellen, sondern auch einen socialen Egoismus, einen Familienegoismus, einen Corporationsegoismus, einen Gemeindeggoismus, einen patriotischen Egoismus. Allerdings ist der Egoismus die Ursache alles Uebels, aber auch die Ursache alles Guten, denn wer anders als der Egoismus hat den Ackerbau, hat den Handel, hat die Künste und Wissenschaften hervorgebracht? Allerdings ist er die Ursache aller Laster, aber auch die Ursache aller Tugenden, denn wer hat die Tugend der Ehrlichkeit geschaffen? der Egoismus durch das Verbot des Diebstahls; wer die Tugend der Keuschheit? der Egoismus, der den Gegenstand seiner Liebe nicht mit Andern theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs; wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? der Egoismus, der nicht belogen und betrogen sein will, durch das Verbot der Lüge. So ist der Egoismus der erste Gesetzgeber und Ursacher der Tugenden, wenn auch nur aus Feindschaft gegen das Laster, nur aus Egoismus, nur deswegen, weil für ihn ein Uebel ist, was für mich ein Laster, wie umgekehrt, was für mich eine Verneinung, für den Andern eine Bejahung seines Egoismus, was für mich eine Tugend, für ihn eine Wohlthat ist. Uebrigens sind

die Laster zur Erhaltung der Staaten, wenigstens unserer verruchten, natur- und menschenfeindlichen Staaten, eben so nothwendig, wenn nicht noch nothwendiger, als die Tugenden der Menschen. Wenn z. B., um ein mir nahe liegendes Beispiel zu geben, weil ich auf baierischem Boden, wenn auch nicht im baierischen, freilich auch nicht preussischem oder österreichischem Geiste schreibe, das Christenthum bei uns mehr als eine bloße geistliche Phrase wäre, wenn sich der Geist der christlichen Ascetik und Unsinnlichkeit des baierischen Volks bemächtigte und dasselbe sich des Biertrinkens, selbst auch nur des unmäßigen, enthielte, wie stünde es dann mit der Existenz des baierischen Staates? Der russische Staat hat sogar trotz seiner „substanziellen Glaubensstreue“ seine hauptsächlichste finanzielle Lebensquelle in dem Gifte des Branntweins. Also ohne Bier kein Baiern, ohne Branntwein kein Rußland — selbst auch kein Bo—russia. Und Angesichts dieser und unzähliger anderer eben so populärer Thatfachen erdreistet man sich, dem Volke weiß zu machen, daß die Religion das Band unserer nur durch die Zuchthausketten des Verbrechens an der menschlichen Natur zusammengehaltenen Staaten sei! Doch lassen wir die Gräuel der Politik! Die Moral, sagt man, muß sich auf die Religion, auf das göttliche, nicht auf das menschliche Wesen gründen, sonst verliert sie alle Autorität und Festigkeit. Was ist relativer, veränderlicher, unzuverlässiger als das menschliche Wesen? Wie kann sich darauf das Moralgesez stützen? Heißt denn das aber nicht vom Regen in die Traufe kommen, vom Wesen des Menschen zum Wesen Gottes seine Zuflucht nehmen? Ist das Wesen des Menschen nicht bei aller unendlichen Verschiedenheit in seinen Grundtrieben etwas sich Gleiches, Zuverlässiges, selbst sinnlich Gewisses? Heißt es nicht selbst im Sprüchwort: „alle Welt hat nur einen Willen, daß es ihr wohlgehe?“ Gibt es aber etwas Ungewisseres, Zweifelhafteres, Widersprechenderes, Schwankenderes, Unbestimmteres, Relativeres, als das Wesen Gottes? Ist es wenigstens nicht eben so veränderlich und verschieden, als die Zeiten und Menschen veränderlich und verschieden sind?

Ist der Grund, warum Gott zu einer bestimmten Zeit diese und keine anderen Gesetze, diese und keine anderen Offenbarungen den Menschen giebt, nicht das Wesen dieser Menschen, denen allein diese Gesetze und Offenbarungen entsprechen? Ist aber, wenn mir ein Gesetzgeber ein meinem Wesen entsprechendes Gesetz giebt — und nur ein solches ist ein wahres und gültiges — nicht mein Wesen das Gesetz des Gesetzes, das dem Gesetz Vorausgesetzte? Was ist also für ein Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Wesen als Grund der Moral? der Unterschied zwischen der schlichten Wahrheit und der religiösen Illusion oder Phantasie, welche das andere Ich, das Wesen des Menschen im Unterschiede von seinem Willen und Wissen als ein selbst wieder persönliches Wesen verselbstständigt. „Was böse ist, sagt z. B. ein orthodoxer Polyhistor des vorigen Jahrhunderts (Gundling), kann Gott nicht befehlen, alldieweil er höchst gütig und weise ist; folglich befiehlt er das Gute. Das Gute gehet in signo rationis vor, das Gebot folget; mithin gebietet er dem Menschen dasjenige, so ihm gut, und verbietet, was ihnen schädlich ist. Finis Dei noster quoque finis sit oportet, Gottes Zweck muß auch unser Zweck sein;“ natürlich; denn unser Zweck ist Gottes Zweck, was wir nicht wollen, das unserer Natur Widersprechende, das Böse, das Schädliche, das will auch Gott nicht. Obgleich aber in Wahrheit das göttliche Gesetz und Wesen das menschliche Wesen zur Voraussetzung und Grundlage hat, so kehrt doch die religiöse Phantasie dies um. — Derselbe Theist bemerkt bei dieser Gelegenheit, daß der Atheist wohl „die moralischen Wahrheiten, welche mit der menschlichen Natur eine Connerion haben, begreifen könne,“ daß aber zu ihrer „Ausübung, weil diese unserer Concupiscenz und Affecten zuwider,“ nur der Theismus die Mittel an die Hand gebe. „In der gegentheiligen Meinung — sagt derselbe im Einklang mit allen Theisten — bleibt nichts als utilitas oder die Nutzbarkeit übrig, welche mich abhalten soll, daß ich nicht stehle, nicht morde, oder Jemand beleidige. Nun setze man aber, fährt er fort, du trädest deinen Erbfeind an

einem einsamen Ort, wie Saul den David in der Höhle, ohne befürchten zu müssen, wegen der Befriedigung deines Rachegelüstes entdeckt und folglich bestraft zu werden? Vor Gott fürchtest du dich nicht. . . . Du bist ein Atheiste. Was soll dich nun abhalten, deinen Feind zu massacriren?" Dasselbe, was dich, ruhmrediger Theist! denn in solchen casuistischen Fällen entscheidet nur, was du bist, aber nicht, was du glaubst oder denkst; bist du ein böshafter, rachedurstiger Mensch, so wirst du trotz deines Gottesglaubens und trotz deiner Gottesfurcht die Schandthat begehen, denn der günstige Moment, die Leidenschaft reißt dich mit sich fort; bist du aber das Gegentheil, bist du keine gemeine, sondern edle Natur, bist du wirklich ein Mensch, keine Bestie, so wirst du auch ohne Gottesfurcht und Menschenfurcht genug Gründe in dir finden, die dich von einer Schandthat abhalten. Ich nenne vor Allem das Ehrgefühl, das Gefühl, das sich scheut, geheim zu thun, was man sich schämt vor Andern zu thun — ein Gefühl, das aber leider! das Christenthum über seinem Gottesglauben gänzlich vernachlässigt hat — das Gefühl, das nicht Andere belügen will, demzufolge der Mensch auch sein will, wofür er Andern gilt, in Beziehung aber auf den angeführten individuellen Fall das Gefühl, welches den Menschen, wenn er nicht eine ganz gemeine Bestie ist, gerade in dem Moment, wo er des Gegenstandes seiner Begierde Herr und Meister ist, zum Sieger über seine Begierde macht, das Gefühl, welches der Triumph der höchsten Macht, der Macht über Leben und Tod ist, aber eben deswegen sich nicht bis zu dem schimpflichen Handwerk des Henkers erniedrigt. Wie in der Physik, hat man daher auch in der Ethik oder Moral nur aus Unwissenheit zur Theologie seine Zuflucht genommen, aber eben darüber die im Menschen selbst liegenden Gründe und Elemente zur Tugend auszubilden versäumt, und daher das Volk bis auf den heutigen Tag in der tiefsten sittlichen Roheit sitzen lassen. In Betreff des oben angeführten Satzes, daß in dem Atheismus die Moralität nur von der Nützbarkeit und Schädlichkeit abhängt — ein Satz, den noch heute die Theologen

und ihre Nachtreter, die speculativen Bedienten der Theologie, wenn auch mit andern Worten und Phrasen im Munde führen, ist zu bemerken, daß dieser Gegensatz selbst vom Standpunkt des Theismus aus ein falscher ist. Es handelt sich in diesem Gegensatze nicht um Schaden und nicht Schaden, Nutzen und nicht Nutzen — darin sind beide einig — sondern um gewissen und ungewissen Schaden, gewissen und ungewissen Nutzen. Der Schaden des Atheisten ist ungewiß, der Schaden des Theisten, der Gegenstand seiner Furcht, der Zorn, die Strafe Gottes gewiß; aber umgekehrt ist auch der Nutzen des Atheisten ungewiß, der Nutzen des Theisten dagegen, die Liebe, der Lohn Gottes gewiß. Oder: der Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus ist vielmehr nur der Gegensatz zwischen unendlichem und endlichem Egoismus. In der Gottesfurcht verschwindet zwar der Egoismus aus dem Gesichte, denn die Furcht ist das Beben des Ichs vor einer das Ich vernichtenden oder vernichten könnenden Macht; aber in dem gewissen und unendlichen Gotteslohn tritt der unendliche Egoismus auf sichtbare Weise wieder hervor. Der Atheist hat daher zwar den moralischen Nachtheil gegen den Theisten, daß er keine Gottesfurcht hat, aber auch den moralischen Vortheil vor jenem voraus, daß er keinen Gotteslohn im Auge hat. Uebrigens will ich damit nicht dem beschränkten, oberflächlichen Atheismus der frühern Zeit, namentlich der Franzosen, das Wort reden. So fern die wahre Republik von der Republik der Franzosen, so fern ist der wahre Atheismus von dem Atheismus der Franzosen. So liegt dem Glauben an die göttliche Strafgerechtigkeit auch der Glaube an die Nemesis, an den Untergang des Bösen, an den Sieg des Guten zu Grunde, wie ich schon anderwärts gezeigt, ein Glaube, der die Grundlage aller geschichtlichen Handlungen ist. Aber dieser Glaube ist ein vom Theismus, vom Gottesglauben unabhängiger Glaube, denn das Gute liegt in der menschlichen Natur, liegt selbst im menschlichen Egoismus; das Gute ist nichts Andres, als was dem Egoismus aller Menschen entspricht, das Böse nichts Andres, als was dem Egoismus

einzelner Menscentklassen, folglich nur auf Kosten anderer, entspricht und zusagt, aber der Egoismus Aller oder auch zunächst nur der Majorität ist immer mächtiger als der Egoismus der Minorität. Man werfe doch nur einen Blick in die Geschichte! Wo beginnt in der Geschichte eine neue Epoche? Ueberall nur da, wo gegen den exclusiven Egoismus einer Nation oder Rasse eine unterdrückte Masse oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus geltend macht, wo Menscentklassen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmaßenden Dünkel einer patricischen Minorität ans Licht der geschichtlichen Celebrität hervortreten. So soll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschheit zu seinem Recht kommen und eine neue Geschichtsepoeche begründen. Nicht der Adel der Bildung, des Geistes soll aufgehoben werden; o nein! nur nicht Einige sollen Adel, alle Andern Plebs sein, sondern Alle sollen — sollen wenigstens — gebildet werden; nicht das Eigenthum soll aufgehoben werden, o nein! nur nicht Einige sollen Eigenthum, alle Andern aber Nichts, sondern Alle sollen Eigenthum haben.

Das vom Menschen Unterschiedene und Unabhängige, wovon er aber gleichwohl abhängt, das ist der ursprüngliche Gegenstand der Religion. Dieses ist aber nichts Andres, als die Natur. Sehr lehrreich sind auch in Betreff dieses Punktes die Classiker. Also einige Beispiele. „Mögen die Götter, sagt Ovid zum Germanicus in seinen Episteln aus Pontus, dir nur Jahre, d. h. langes Leben geben, das Uebrige wirst du schon von dir selbst nehmen.“ Der junge Cäsar Quinctius, sagt Livius, war von edler Geburt und großem und kräftigem Körperbau. Zu diesen Geschenken der Götter hatte er selbst noch hinzugefügt glänzende Beweise von Tapferkeit im Kriege und von Beredsamkeit auf dem Forum. Gleich darauf heißt er ein mit allen Gaben oder Gütern der Natur und des Glücks versehener oder ausgerüsteter Jüngling.

Vor der Schlacht mit dem Hannibal nach seinem Uebergang über die Alpen sagt Cornelius Scipio bei Livius unter Andern zu den Soldaten: „Ich fürchte nichts mehr, als daß es scheinen möchte: nicht Ihr, sondern die Alpen hätten den Hannibal besiegt ob es gleich ganz in der Ordnung ist, daß die Götter selbst ohne alle menschliche Hülfe einen eidbrüchigen Heerführer bekämpfen und schlagen.“ „Ein durch so viele (menschliche) Gräueltthaten geschändetes Jahr (wie das Jahr 66 unter Nero) zeichneten auch die Götter durch Stürme und Krankheiten aus,“ sagt Tacitus in seinen Annalen. Lucullus vertreibt in Plutarch's Biographien den Mithridates vom Meer durch den Beistand der Götter, indem ein Sturm seine Flotte vernichtete, aber bei Florus sind es nur die mit Lucullus gleichsam im Bunde stehenden Wogen und Stürme, welche diese Niederlage verursachen. Es ist aber auch ganz eins, ob man sagt: Natur oder Götter, denn die Götter sind ja selbst nur poetische Naturwesen. „Alle Menschen, sagt Cotta in Cicero's Schrift vom Wesen der Götter, halten dafür, daß sie die äußeren Annehmlichkeiten, Weinberge, Aecker, Delgärten, Reichthum an Feld- und Baumsrüchten, kurz Alles, was zum angenehmen und glücklichen Leben gehört, von den Göttern haben. Hat denn je einer den Göttern dafür gedankt, daß er ein tugendhafter Mann wäre? Nein! sondern nur dafür, daß er reich, daß er geehrt, *) daß er gesund war. Kurz es ist die Meinung aller Menschen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, von sich selbst aber die Weisheit nehmen müsse.“ „Gebe mir Jupiter, sagt Horaz in seinen Episteln, nur Leben, nur Hab und Gut; heitern Geist (ruhiges Gemüth) will ich mir selbst verschaffen“, und der Censor Metellus Numidicus sagt bei Gellius: „die Götter müssen die Tugend belohnen, aber nicht geben“. „Wer kann daran zweifeln, schreibt Seneca in seinen Briefen, daß es ein Geschenk der

*) So sagt auch der persische Dichter Sadi: Reichthum und Macht erwerben wir nicht durch unsere Geschicklichkeit; nur die göttliche Allmacht ertheilt sie uns.

unsterblichen Götter ist, daß wir leben, ein Geschenk aber der Philosophie, daß wir gut (recht, moralisch) leben"? Wie deutlich ist hier ausgesprochen, wie unverkennbar, daß die Gottheit oder Götter nichts Andres bedeuten, als die Natur! Was außer der Macht des Menschen, was keine Wirkung der menschlichen Selbstthätigkeit ist, wie das Leben, das ist eine Wirkung Gottes, d. h. in Wahrheit der Natur.

Die Natur ist der Gott des Menschen; aber die Natur ist in beständiger Bewegung und Veränderung, und diese Naturveränderungen oder Naturbegebenheiten vereiteln oder begünstigen, hemmen oder fördern die menschlichen Wünsche und Absichten; sie sind es daher, die hauptsächlich das religiöse Gefühl erregen, die Natur zu einem Gegenstand der Religion machen. Ein günstiger Wind erhebt sich und bringt mich ans ersehnte Land: „mit Gott“ bin ich dahin gekommen; ein Sturmwind wirbelt meinen Feinden den Staub ins Gesicht: Gott hat sie geblendet; ein Regen erfrischt mich plötzlich in großer Dürre: die Götter haben ihn geschickt; eine Pest entsteht, sei's nun unter Menschen oder Vieh: die Pest ist „Gottes Hand“ oder Macht. Daß nun aber diese Naturereignisse gerade diesen und jenen menschlichen Wünschen ent- oder widersprechen, für den Menschen glückliche oder unglückliche sind, das ist in den meisten Fällen bloßer Zufall. Der Zufall — zumal der glückliche, ist daher der Hauptgegenstand der Religion. Es scheint sich zu widersprechen, daß das, was gerade, wie sich der ältere Plinius ausdrückt, den Menschen am Dasein eines Gottes zweifelhaft macht, selbst für einen Gott gehalten wird. Allein der Zufall hat das wesentliche und ursprüngliche Merkmal der Gottheit an sich, daß er etwas Unabsichtliches und Unwillkürliches, etwas vom menschlichen Wissen und Wollen Unabhängiges ist, wovon aber gleichwohl das Schicksal des Menschen abhängt. Was die Heiden der Fortuna oder dem Fatum, dem Schicksal zuschrieben, das schreiben die Christen Gott zu, aber nichtsdestoweniger vergöttern sie eben so gut den Zufall, als die Heiden, nur daß sie ihn nicht als eine besondere Gottheit vorstellen. Das generelle

Wort: Gott ist ein Sack, in dem man alles Mögliche unterbringen kann; aber die Sache in dem Sacke hört deswegen doch nicht auf Das zu sein, was sie auch außer dem Sacke ist; nur für mich verliert sie ihre sichtbaren Eigenschaften. — Es ist daher der Sache, dem Inhalt nach ganz eins, ob ich sage: Gott hat es gewollt, oder: der Zufall hat es gewollt; Gott hat es anders gefügt, oder: Es hat sich anders gefügt; Gott gab, oder: Es gab eine reichliche Ernte; ganz eins, ob ich sage: „wenn's Gott will, so grünt ein Besenstiel“, oder: „wer's Glück hat, dem fällt ein Dch's“; „Gott ist der Dummen Vormund“, oder: „Glück ist der Dummen Vormund“, „Gott giebt, Gott nimmt“, oder: „es weht nicht allzeit derselbe Wind“; „es geht doch Alles, wie Gott will“, oder: „es geht doch Alles, wie es will“; „Gott sorgt dafür“, oder: „Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen“; „wen Gott naß macht, den macht er auch wieder trocken“, oder: „auf Regen folget Sonnenschein“. Gott ist das in das persönliche Er umgewandelte Es. Er ist gemüthlicher, erbaulicher, als das Es des Glücks oder Unglücks, aber das ist auch der einzige Unterschied. Der Unglücksfall bleibt derselbe, ob mich der Fall eines Schwalbentodes oder ein muthwilliger Faustschlag meines Augenlichts beraubt, ob mich ein zufälliges Es vom Dache herunterstürzt oder ein launenhafter Er, etwa mein allergnädigster Landesvater zu seinem Plaisir vom Dache herunterschleift. Es ist daher nicht zu verwundern, daß schon bei den Griechen das Wort: Theos, Gott die Bedeutung von Tyche, Glück, Zufall hatte*), und daß selbst auch schon die fromme Einsicht unsrer christlichen Vorfahren die im „Wesen des Christenthums“ zum

*) Statt unseres: „in Gottes Namen“ begannen die Griechen ihre öffentlichen Documente und Beschlüsse mit den Worten: „mit gutem Glück“. Auch die Römer sagen bald Gott statt Glück oder Zufall, bald Zufall statt Gott. Nisi qui deus vel casus aliquis subveniret, schreibt z. B. Cicero an Tiro. Die Fortuna hatte in Rom nicht weniger als 26 Tempel. — Eben so wie bei uns: Es und Gott Aequivalente sind, heißt es auch bei den Römern: bene vertat Deus! oder: Quae mihi atque vobis res vertat bene!

Scandale der modernen Christen ausgesprochene Indentität des natürlichen und göttlichen Zufalls er = oder verrathen hat. So sagt der naive fromme Aventin: „Gott und die Natur und das Glück hatten ein ander beschlossen, da die Unfern meinten, sie hätten schon gewonnen“. Und bei einer andern Gelegenheit, wo „die Ungarn von Wind und Wetter in die Flucht geschlagen werden,“ sagt er: „da wurde also fähling vielleicht aus Gnaden Gottes oder ungefehr die Sonn verblichen“ u. s. w.

Das vom Menschen unterschiedene und unabhängige Wesen, der Gegenstand der Religion, ist keineswegs nur die äußere, sondern auch die eigne, innere, aber von seinem Wissen und Wollen unterschiedene und unabhängige Natur des Menschen. Mit diesem Satze sind wir an den wichtigsten Punkt, an den eigentlichen Sitz und Ursprung der Religion gekommen. Das Geheimniß der Religion ist zuletzt nur das Geheimniß der Verbindung des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen. Der Mensch will, und doch hat er Willen ohne seinen Willen — wie oft beneidet er die willenlosen Wesen! — er ist bewußt, und doch ist er ohne Bewußtsein zum Bewußtsein gekommen — wie oft bringt er sich selbst um sein Bewußtsein! und wie gerne sinkt er am Schlusse des Tagwerks in die Bewußtlosigkeit zurück! — er lebt, und doch hat er weder den Anfang, noch das Ende des Lebens in seiner Gewalt; er ist geworden, und doch, wenn er einmal fertig dasteht, kommt es ihm vor, als wäre er durch eine generatio spontanea entstanden, als wäre er plötzlich über Nacht wie ein Pilz aufgeschossen; er hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Lust, bei jedem Schmerz als den seinigen, und doch ist er ein Fremdling im eignen Wohnhaus; er bekommt mit jeder Freude einen Lohn, den er nicht verdient, aber auch mit jedem Leiden eine Strafe, die er nicht verschuldet hat; er

empfindet das Leben in glücklichen Momenten als ein Geschenk, das er sich nicht erbeten, aber in unglücklichen als eine Last, die ihm wider seinen Willen aufgebürdet worden ist; er fühlt die Qual der Bedürfnisse, und doch befriedigt er sie, ohne zu wissen, ob er es aus eignem oder fremdem Antrieb thut, ob er sich oder ein fremdes Wesen damit befriedigt. Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewußtsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts Andres ist, als sein eignes bewußtloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt. Das Gefühl, das den Menschen an diesem Abgrund ergreift, das in die Worte der Bez- und Verwunderung ausbricht: was bin Ich? woher? wozu? ist das religiöse Gefühl, das Gefühl, daß Ich Nichts bin ohne ein Nichtich, welches zwar von mir unterschieden, aber doch mit mir innigst verbunden, ein anderes und doch mein eigenes Wesen ist. Aber was ist denn Ich, was Nichtich in mir? Der Hunger als solcher oder die Ursache desselben ist Nichtich; aber das peinliche Empfindniß oder Bewußtsein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenstande zur Stillung dieser Pein auszustrecken, das ist Ich. Die Factoren des Ichs oder Menschen, des eigentlichen Menschen, sind also Bewußtsein, Empfindung, willkürliche Bewegung — willkürliche, denn unwillkürliche Bewegung gehört schon ins Jenseits des Ich, ins Gebiet des göttlichen Nichtich — daher man in Krankheiten, wie z. B. in der Epilepsie, und in den Zuständen der Ekstase, der Berrücktheit, des Wahnsinns Offenbarungen Gottes oder göttliche Erscheinungen erblickt hat. Was wir eben an dem Beispiel des Hungers zeigten, dasselbe gilt auch von höhern, geistigen Trieben. Ich empfinde nur den Trieb zum Dichten z. B. und befriedige ihn durch willkürliche Thätigkeit, aber der Trieb selbst in der Anlage zu dessen Befriedigung ist Nichtich; obgleich, was aber nicht hierher gehört, Ich und Nichtich so mit einander verwächst, daß eins für das andere gesetzt werden kann, indem das Nichtich eben so wenig ohne Ich ist, als das Ich ohne Nichtich; ja diese Einheit von Ich und Nichtich das Geheimniß, das Wesen der Indi-

vidualität ist. Wie das Nichtich, so das Ich. Wo z. B. der Freßtrieb das überwiegende Nichtich, da ist auch das Ich oder die Individualität durch die überwiegende Ausbildung der Freßwerkzeuge gezeichnet. Auf dieses Nichtich paßt auch nur dieses Ich und umgekehrt. Wäre es anders, wäre nicht das Nichtich selbst schon individualisirt, so wäre ja die Erscheinung oder Existenz des Ich eine eben so unerklärliche, miraculöse und monströse, als die Incarnation Gottes oder Vereinigung des Menschen und Gottes in der Theologie. Was nun der Grund der Individualität, dasselbe ist auch der Grund der Religion: die Verbindung oder Einheit von Ich und Nichtich. Wäre der Mensch ein bloßes Ich, so hätte er keine Religion, denn er wäre selbst Gott; aber eben so wenig, wenn er ein Nichtich oder ein sich nicht von seinem Nichtich unterscheidendes Ich wäre, denn er wäre dann eine Pflanze oder Thier. Allein der Mensch ist eben gerade dadurch Mensch, daß sein Nichtich Gegenstand seines Bewußtseins, Gegenstand selbst seiner Bewunderung, Gegenstand des Abhängigkeitsgefühles, Gegenstand der Religion ist, so gut als die äußere Natur. Was bin ich ohne Sinne, ohne Einbildungskraft, ohne Vernunft? Was hat ein äußerer glücklicher Zufall voraus vor einem glücklichen Einfall, der mich aus der Noth errettet? Was hilft mir die Sonne am Himmel, wenn nicht das Auge über meinen Schritten wacht? Und was ist der Glanz derselben gegen das Zauberlicht der Phantasie? was überhaupt das Wunder der äußern Natur gegen das Wunder der innern Natur, des Geistes? Ist aber das Auge ein Product meiner Hände, die Phantasie ein Product meines Willens, die Vernunft eine Erfindung, die ich gemacht? Oder habe ich alle diese herrlichen Kräfte und Talente, die mein Wesen begründen und von denen meine Existenz abhängt, mir selbst „gegeben“? Ist es also mein Verdienst, mein Werk, daß ich Mensch bin? Nein! ich anerkenne demüthig — so weit stimme ich vollkommen mit der Religion überein — daß ich weder das Auge, noch sonst ein Organ oder Talent selbst gemacht habe, sondern daß ich alle menschlichen Fähigkeiten — soll ich

aber sagen, wie die Religion, empfangen habe? nein! — hier komme ich schon mit der Religion in Collision — daß sie und zwar gleichzeitig mit mir sich aus dem Schoße der Natur entwickelt haben. Die Religion macht nämlich, was kein Product der menschlichen Willkür, zu einem Product der göttlichen Willkür, was kein Verdienst, kein Handwerk des Menschen, zu einem Verdienst, einem Geschenk, einem Handwerk Gottes. Die Religion kennt keine andere hervorbringende Thätigkeit, als die willkürliche der menschlichen Hand, sie kennt überhaupt kein anderes Wesen, als das menschliche (das subjective); das menschliche Wesen ist ihr — und zwar vor allen Göttern — das absolute, das einzige Wesen, das ist; aber gleichwohl stößt sie zu ihrer größten Ueberraschung selbst im Menschen auf ein Nichtich; sie macht daher das nichtmenschliche Wesen im Menschen selbst wieder zu einem menschlichen, das Nichtich selbst wieder zu einem Ich, das eben so gut Hände (überhaupt Werkzeuge oder Kräfte der willkürlichen Thätigkeit) hat, wie der Mensch, nur mit dem Unterschiede, daß die göttlichen Hände machen, was die menschlichen nicht machen können. Zweierlei haben wir also an der Religion zu bemerken. Das Eine ist die Demuth, womit der Mensch anerkennt, daß er Alles, was er ist und hat, nicht von sich, selbst sein eignes Leben und Wesen nur in Pacht, aber nicht in Besiz hat und daher jeden Augenblick von Haus und Hof getrieben werden kann — wer bürgt mir dafür, daß ich meinen Verstand verliere? — daß er also gar keinen Grund zu Eigendünkel, Hoch- und Uebermuth hat. *) „Der Mann, sagt Sophokles im

*) Der Begriff des Ich, dessen überhaupt, was der Mensch sich zuschreibt, ist ein sehr unbestimmter und relativer, und in demselben Maaße, als er diesen Begriff erweitert oder verengt, verengt oder erweitert sich auch der Begriff oder die Vorstellung der göttlichen Thätigkeit. Ja der Mensch kann — freilich oft aus bloßer religiöser Galanterie und Schmeichelei gegen die Götter — so weit gehen, daß er sich Alles abspricht; denn daß ich empfinde, daß ich bewußt, daß ich Ich bin, das ist ja am Ende auch ein Resultat von Prämissen, die außer dem Ich liegen, ein Werk der Natur oder Gottes. In der That: je tiefer der Mensch in sich eingeht, desto mehr sieht er den

Ajax Mastigopheros, und wenn er auch noch einen so gewaltigen Körper hat, muß stets daran denken oder fürchten, daß er auch durch den kleinsten Unfall stürzen kann.“ Wir Menschen sind nichts Andres, sagt er ebendasselbst, als wesenlose leichte Schatten. Daran wenn du denkst, wirst du nie ein übermüthiges Wort gegen die Götter vorbringen, noch dich aufblähen, wenn du stärker oder reicher als Andere bist, denn ein einziger Tag kann dir Alles, was du hast, wiedernehmen. Als Ajax das väterliche Haus verließ, sagte der Vater zu ihm: „Sohn! wolle siegen im Krieg, aber immer nur siegen mit Gott“. Aber Ajax gab darauf die thörichte und übermüthige Antwort: „Vater! mit den Göttern kann auch einer, der Nichts ist, den Sieg davon tragen; ich aber hoffe auch ohne sie mir Kriegeruhm zuzuziehen“. Diese Rede des wackern Ajax war allerdings nicht nur irreligiös, sondern auch unbesonnen, denn auch dem tapfersten und stärksten Mann kann ja über Nacht ein bloßer rheumatischer Unfall oder sonst ein zufälliges Malheur den Arm lähmen. Wenn also Ajax auch nichts mit den Göttern zu thun haben wollte, so hätte er doch wenigstens ein bescheidenes Wenn in seine Rede einschalten, sagen sollen: wenn mir nichts Widriges widerfährt, werde ich siegen. Die Religiosität ist daher gar nichts Andres, als die Tugend der Bescheidenheit, die Tugend der Mäßigung im Sinne der griechischen Sophrosyne — die Sophrones, sagt Sophokles, liebt Gott — die Tugend, kraft welcher der Mensch nicht die Gränzen seiner Natur überschreitet, nicht sich in seinen Gedanken und Verlangen über das Maas des menschlichen Wesens und Vermögens erhebt, nicht sich anmaasht, was nicht des Menschen, kraft welcher er daher sich den stolzen Titel eines Autors abspricht, die Werke, die er schafft, selbst die Werke

Unterschied zwischen Natur und Mensch oder Ich verschwinden, desto mehr erkennt er, daß er nur das oder ein bewußtes Bewußtloses, das oder ein Ich sei und es Nichtich ist. Daher ist der Mensch das allertiefste und tiefstinnigste Wesen. Aber der Mensch begreift und erträgt seine eigne Tiefe nicht und zerpalтет daher sein Wesen in ein Ich ohne Nichtich, welches er Gott, und ein Nichtich ohne Ich, welches er Natur nennt.

der Feuer- und Webekunst, nicht als Verdienst sich anrechnet, weil er die Anlagen, die Principien zu diesen Kunstfertigkeiten von Natur, aber nicht von sich hat. Sei religiös! heißt: bedenke, was du bist: — ein Mensch, ein Sterblicher! Nicht das sogenannte Gottesbewußtsein, sondern das Menschenbewußtsein ist ursprünglich oder an sich das Wesen der Religion (in ihrem bleibenden positiven Sinn) — das Bewußtsein oder Gefühl, daß ich Mensch, aber nicht die Ursache des Menschen bin, lebe, aber nicht die Ursache des Lebens, sehe, aber nicht die Ursache des Sehens bin. Die Religion in diesem Sinne aufheben wollen, wäre eben so unsinnig, als wenn man ohne Talent bloß durch seinen Willen und Fleiß sich zum Künstler machen wollte. Ohne Talent und folglich ohne Beruf ein Werk beginnen, heißt es ohne Gott beginnen; mit Talent es beginnen, heißt es mit Erfolg, heißt es mit Gott beginnen. „In uns, sagt Ovid in seinen Fasten, wohnet ein Gott, wir erglühn, wenn er uns erregt“. Dieser Gott des Dichters aber was ist er? die personificirte Dichtkunst, das als göttliches Wesen vergegenständlichte dichterische Talent. „Alle Versuche, sagt vortrefflich Goethe, irgend eine ausländische Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfniß nicht im tiefen Kern der eignen Nation wurzelt, sind thöricht und alle beabsichtigten Revolutionen solcher Art ohne Erfolg, denn sie sind ohne Gott, der sich von solchen Wfuschereien zurückhält. Ist aber ein wirkliches Bedürfniß zu einer großen Reform in einem Volk vorhanden, so ist Gott mit ihm und sie gelingt“. Das heißt: was ohne Noth und folglich ohne Recht geschieht, denn das Nothrecht ist das Urrecht, das geschieht ohne Gott. Wo keine Nothwendigkeit zu einer Revolution, fehlt auch der wahre Trieb, das Talent, der Kopf zur Revolution und sie muß daher nothwendig scheitern. Ein gottloses oder, was eins ist, erfolgloses Unternehmen ist ein kopf- und tactloses Unternehmen. Das Andere, was an der Religion zu bemerken ist und wir auch bereits bemerkt haben, ist der Hochmuth, womit der Mensch, nur von sich selbst eingenommen, Alles verselbstet, vermenschlicht und so auch das vom Menschen unterschiedene Wesen im Menschen

zu einem persönlichen Wesen macht, zu einem Wesen also, welches ein Gegenstand von Gebeten, von Danksagungen und Ehrbezeugungen ist. Die Religion hat dadurch, daß sie das Unwillkürliche zu etwas Willkürlichem, die Kräfte und Producte der Natur zu Gaben, zu Wohlthaten macht, welche den Menschen zur Dankbarkeit und Verehrung gegen ihre Urheber, die Götter verpflichten, den Schein einer tiefen Humanität und Bildung für sich, während die entgegengesetzte Anschauung, welche die Güter des Lebens als unfreiwillige Erzeugnisse der Natur ansieht und annimmt, den Schein der Unempfindlichkeit und Roheit gegen sich hat. Schon Seneca sagt in seiner Schrift von den Wohlthaten: „Du sagst: alle diese Güter kommen von der Natur. Siehst du aber nicht ein, daß du, indem du dieses sagst, nur einen andern Namen für Gott brauchst? Was ist denn anders die Natur als Gott? Also sagst du nichts, Undankbarster unter den Sterblichen, wenn du sagst, daß du nichts Gott zu danken hast, sondern nur der Natur, denn weder die Natur ist ohne Gott, noch Gott ohne die Natur, sondern beides ist dasselbe“. Wir müssen uns aber durch diesen religiösen Heiligenschein nicht blenden lassen, sondern vielmehr erkennen, daß der Trieb des Menschen, alle Naturwirkungen aus einer persönlichen Ursache, die guten aus einem guten Willen oder Wesen, die schlimmen aus einem bösen Willen oder Wesen abzuleiten, in dem rohesten Egoismus seinen Grund hat, daß nur aus diesem Triebe die religiösen Menschenopfer und andere Gräuel der Menschengeschichte entsprungen sind; denn derselbe Trieb, der für das Gute, was er genießt, ein persönliches Wesen zum Danken und Lieben bedarf, derselbe bedarf auch für das Ueble, was ihm widerfährt, zum Hassen und Erwürgen ein persönliches Wesen, sei es nun ein Jude oder ein Keger oder ein Zauberer oder eine Here. Ein und dasselbe Feuer war es, welches zum Danke für die Güter der Natur zum Himmel emporloberte und welches zur Strafe für die Uebel der Natur die Keger, Zauberer und Heren verbrannte. Ist es daher ein Zeichen von Bildung und Humanität, dem lieben Gott für

einen wohlthätigen Regen zu danken, so ist es auch ein Zeichen von Bildung und Humanität, einen verderblichen Hagelschlag dem Teufel und seinen Genossen als Schuld aufzubürden. Wo alles Gute von der göttlichen Güte herkommt, da kommt nothwendig auch alles Uebel von der teuflischen Bosheit her. Eines läßt sich nicht vom Andern absondern. Nun ist es aber offenbar ein Zeichen der tiefsten Roheit, wenn der Mensch die seinem Egoismus widersprechenden Naturwirkungen einen bösen Willen schuld giebt. Wir brauchen nicht, um uns hiervon zu überzeugen, bis zum Kerres uns zu versteigen, welcher nach Herodot den Hellespont aus Aerger, daß das Wasser keine Balken hat, mit 300 Peitschenhieben bestrafte, oder auf die Insel Madagascar uns zu versetzen, wo man die Kinder, welche während der Schwangerschaft und Geburt ihren Müttern Beschwerden und Schmerzen bereitet haben, erdrosselt, weil sie offenbar sehr böse sein mußten; wir sehen ja unter uns noch, wie unsere rohen und unwissenden Regierungen alle ihnen unangenehme geschichtlichen Nothwendigkeiten und Entwicklungen der Menschheit dem bösen Willen Einzelner aufbürden, wie der ungebildete Mensch sein Vieh, seine Kinder, seine Kranken nur deswegen mißhandelt, weil er die Fehler oder Eigenthümlichkeiten der Natur als Wirkungen absichtlicher Verstocktheit ansieht, wie überhaupt der Pöbel mit Schadenfreude das, wofür der Mensch nichts kann, was er von Natur an sich hat, dem Willen zuschreibt. Folglich ist es auch ein Zeichen von Unbildung, von Roheit, von Egoismus, von Befangenheit in sich, wenn der Mensch die entgegengesetzten, die wohlthätigen Naturerzeugnisse einem guten oder göttlichen Willen zuschreibt. Unterscheidung: — Ich bin nicht Du, Du bist nicht Ich — ist die Grundbedingung, das Grundprincip aller Bildung und Humanität. Wer aber die Naturwirkungen dem Willen zuschreibt, der unterscheidet nicht zwischen sich und der Natur, zwischen seinem und ihrem Wesen, der verhält sich daher zu ihr auch nicht so, wie er sich verhalten soll. Das wahre Verhalten zu einem Gegenstande ist das seinem Unterschied von

mir, seinem Wesen gemäße; dieses Verhalten ist allerdings kein religiöses, aber auch kein irreligiöses, wie der gemeine und gelehrte Böbel sich vorstellt, welcher nur den Gegensatz von Glauben und Unglauben, von Religion und Irreligion, aber nicht ein Drittes, Höheres über beiden kennt. Sei so gut, liebe Erde, sagt der Religiöse, und gieb mir eine gute Ernte. Die „Erde mag wollen oder nicht, sie muß mir Früchte geben“, sagt der Irreligiöse, der Polyphem; die Erde wird mir geben, sagt der wahre, weder religiöse, noch irreligiöse Mensch, wenn ich ihr gebe, was ihrem Wesen gebührt; sie will weder geben, noch muß sie geben — nur das Gezwungene, Widerwillige muß — sondern sie wird bloß geben, wenn alle Bedingungen auch meinerseits erfüllt sind, unter denen sie etwas geben oder vielmehr hervorbringen kann; denn die Natur giebt mir nichts, ich muß mir selbst Alles, was wenigstens nicht unmittelbar mit mir zusammenhängt, sogar auf höchst gewalthätige Weise aneignen. Wir verbieten unter uns kluger und egoistischer Weise den Mord und Diebstahl, aber in Beziehung auf andere Wesen, in Beziehung auf die Natur sind wir alle Mörder und Spitzbuben. Wer giebt mir das Recht auf den Hasen? Der Fuchs und der Geier haben eben so gut Hunger und Recht zu existiren, als ich. Wer das Recht auf die Birne? sie gehört eben so gut der Ameise, der Raupe, dem Vogel, dem Bierfüßler. Wem gehört sie also eigentlich? Dem, der sie nimmt. Und dafür, daß ich nur von Mord und Diebstahl lebe, soll ich noch den Göttern danken? Wie einfältig! Ich bin nur zu Dank gegen die Götter verpflichtet, wenn sie mir beweisen, daß ich wirklich nur ihnen mein Leben verdanke, und dieses beweisen sie mir nur dann, wann mir die Tauben unmittelbar aus dem Himmel gebraten ins Maul fliegen. Ich sage: gebraten? O! das ist viel zu wenig; ich muß sagen: zerkaut und verdaut, denn für Götter und ihre Gaben geziemen sich nicht die langweiligen und unästhetischen Operationen der Zerkauung und Verdauung. Wie kann ein Gott, der die Welt in einem Nu aus Nichts schafft, so viel Zeit und Mühe brauchen, bis er ein Bißchen

Speisebrei zu Stande bringt! Es zeigt sich daher auch wieder bei dieser Gelegenheit, daß die Gottheit so zu sagen aus zwei Bestandtheilen besteht, wovon der eine der Phantasie des Menschen, der andere der Natur angehört. Bete! sagt der eine Theil, der von der Natur unterschiedene Gott; Arbeite! sagt der andere Theil, der nicht von der Natur unterschiedene, der nur ihr Wesen ausdrückende Gott; denn die Natur ist eine Arbeitsbiene, die Götter sind aber Drohnen. Wie kann ich daher von den Drohnen das Bild und Gesetz der Arbeitsamkeit abzulehen? Wer die Natur oder Welt von Gott ableitet, der behauptet: der Hunger kommt vom Sattsein, die Noth vom Ueberfluß, die Schwere von Gedankensleichtigkeit, das Arbeiten vom Faulenzen; der will aus Ambrosia Commißbrod backen, aus dem Nektar der Götter Bier brauen.

Die Natur ist der ursprüngliche Gott, der ursprüngliche Gegenstand der Religion; aber sie ist der Religion nicht Gegenstand als Natur, sondern als menschliches Wesen, als ein Gemüthswesen, ein Phantasiewesen, ein Gedankenwesen. Das Geheimniß der Religion ist „die Identität des Subjectiven und Objectiven“, d. h. die Einheit des Menschen- und Naturwesens, aber im Unterschied von dem wirklichen Wesen der Natur und Menschheit. Mannigfaltig sind die Weisen, wie der Mensch das Naturwesen verwirklicht, und umgekehrt, denn beides ist untrennbar, sein Wesen vergegenständlicht, veräußert; wir beschränken uns jedoch hier nur auf zwei, auf die metaphysische und die practisch-poetische Form des Monotheismus. Die letztere ist es, die besonders das Alte Testament und den Koran auszeichnet. Der Gott des Korans ist, wie der Gott des Alten Testaments, die Natur oder Welt, das wirkliche, lebendige Wesen im Gegensatz gegen das künstliche, todte, gemachte Wesen des Gözen *), aber nicht ein Stück

*) Muhamed, erzählt Belaledin, hatte einen eifrigen Muhamedaner abgeschickt, um einen Ungläubigen zum Islam zu bekehren. Was für einer ist dein Gott? frag

Welt, ein Stück Natur, wie z. B. der Stein, den die Araber vor Muhamed anbeteten, sondern die ungetheilte ganze, große Natur. „Sprich, heißt es z. B. im Koran in der zehnten Sure nach Ullmann, wer versiehet euch mit Speise des Himmels und der Erde? Oder wer hat Gewalt über Gehör und Gesicht? Wer bringt Leben aus Tod und Tod aus Leben? Wer ist Herr aller Dinge? Gewiß werden sie antworten: Gott. So spricht, wollt ihr ihn denn nicht fürchten“? „Gott läßt hervorsprossen, heißt es in der sechsten Sure, das Samenkorn und den Dattelfern Er ruft die Morgenröthe hervor und setzet die Nacht zur Ruhe ein und Sonne und Mond zur Zeitrechnung. Diese Einrichtung ist vom Allmächtigen und Allweisen. Er ist es, der Wasser vom Himmel sendet, durch dasselbe bringen wir hervor den Samen aller Dinge und alles Grüne und das in Reihen wachsende Korn, und Palmbäume, an deren Zweigen die Datteln gedrängt voll hängen, und Gärten mit Trauben, Oliven und Granatäpfeln aller Art. Sehet nur ihre Früchte an, wenn sie hervorstehen und heranreifen. Wahrlich, hier sind Zeichen genug für gläubige Menschen“. „Gott ist es, heißt es in der dreizehnten Sure, der die Himmel erhöhte, ohne sie auf sichtbare Säulen zu stützen Er ist's, der die Erde ausgedehnt, und unwandelbare Berge hineinversetzt und Flüsse geschaffen und von jeder Fruchtart ein doppeltes Geschlecht hervorgerufen hat. Er macht, daß die Nacht den Tag bedeckt Er ist's, der euch in Furcht und Hoffnung den Bliß zeigt, und der die Wolken mit Regen schwängert. Der Donner verkündet sein Lob und die Engel preisen ihn mit Entsetzen. Er sendet seine Blitze und zerschmettert, wen er will, und dennoch streiten sie über Gott, der da ist der Allmächtige“. Die Kennzeichen oder Wirkungen des wahren Gottes, des Originalgottes im Ge-

ihn der Ungläubige. Ist er von Gold, Silber oder von Kupfer? Der Bliß traf den Gottlosen und er war todt. Das ist eine sehr derbe, aber einleuchtende Lektion, wie sich der lebendige und der gemachte Gott unterscheiden.

gensätze zu dem copirten Gott, dem Gözen sind also die Wirkungen der Natur. Ein Gözenbild kann keine lebendigen Wesen, keine wohl-
schmeckenden Früchte, keinen fruchtbaren Regen, keine erschrecklichen Ge-
witter hervorbringen. Das kann nur der Gott, der von Natur Gott
ist, nicht erst von den Menschen zu Gott gemacht ist, und daher nicht
nur den Schein, sondern auch das Wesen eines lebendigen, wirklichen
Wesens hat. Ein Gott aber, dessen Wirkungen und Kennzeichen die
Naturwirkungen, ist auch nichts weiter als die Natur, jedoch, wie ge-
sagt, nicht ein Naturstück, das hier ist, dort aber nicht ist, heute ist,
morgen aber nicht ist und eben deswegen vom Menschen in einem Bilde
vergegenwärtigt und verewigt wird, sondern das Naturganze. „Als die
Dunkelheit der Nacht, heißt es in der sechsten Sure, ihn (den Abraham)
beschattete, sah er einen Stern und er sprach: Das ist mein Herr. Als
dieser aber unterging, sagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht.
Und als er den Mond aufgehen sah, da sagte er: wahrlich, das ist
mein Herr. Als aber auch dieser unterging, da sagte er: wenn mein
Herr mich nicht leitet, so bin ich auch wie dieses irrende Volk. Als er
aber nun sah die Sonne aufgehen, da sagte er: Siehe, dies ist mein
Gott, denn das ist das größte Wesen. Als aber auch die Sonne un-
terging, da sagte er: O mein Volk, ich nehme keinen Antheil mehr an
eurem Gözendienst, ich wende mein Angesicht zu dem, der Himmel und
Erde geschaffen“. Immer- und Ueberallsein, Allgegenwart ist also ein
Kennzeichen des wahren Gottes, aber auch die Natur ist überall. Wo
keine Natur ist, da bin auch ich nicht, und wo ich bin, da ist auch Na-
tur. „Wo soll ich hingehen“ vor dir, Natur? „Und wo soll ich hin-
fliehen“ vor deinem Wesen? „Führe ich gen Himmel, so ist die Natur.
Bettete ich mir in die Hölle, siehe so ist Natur auch da“. Wo Leben,
da ist Natur, und wo kein Leben, da ist auch Natur; Alles ist voll Na-
tur; wie willst du also der Natur entfliehen? Aber der Gott im Koran,
wie im A. T. ist Natur und zugleich nicht Natur, sondern ein sub-
jectives, d. h. persönliches, wie der Mensch wissendes und denken-

des, wie der Mensch wollendes und wirkendes Wesen. Die Naturwirkungen, wie sie der Religion Gegenstand, sind zugleich Wirkungen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft, das Wesen oder die Ursache dieser Naturwirkungen zugleich das Wesen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft. Der Mensch ist durch die Kluft der Unwissenheit von der Natur geschieden; er weiß nicht, wie das Gras wächst, wie das Kind im Mutterleibe sich bildet, wie der Regen, wie der Blitz und Donner entsteht. „Hast du vernommen, heißt es im Hiob, wie breit die Erde sei? Sage an, weißt du solches alles? Hast du gesehen, wo der Hagel herkommt? Wer ist des Regens Vater? Weißt du, wie der Himmel zu regieren ist?“ Die Naturwirkungen als Erscheinungen, deren Grund, deren Stoff, deren natürliche Bedingungen der Mensch nicht weiß, sind daher für ihn Wirkungen einer schlechthin unbedingten und unbeschränkten Macht, der nichts unmöglich ist, die selbst aus Nichts die Welt hervorgebracht, weil sie noch heute aus Nichts, dem Nichts nämlich der menschlichen Unwissenheit, die Naturwirkungen hervorbringt. Bodenlos ist die menschliche Unwissenheit und grenzenlos die menschliche Einbildungskraft; die Naturmacht, durch die Unwissenheit ihres Bodens, durch die Phantasie ihrer Schranken beraubt, ist die göttliche Allmacht. Die Naturwirkungen als Werke der göttlichen Allmacht unterscheiden sich nicht mehr von den übernatürlichen Wirkungen, von den Wundern, von den Gegenständen des Glaubens; es ist dieselbe Macht, welche den natürlichen Tod und welche die übernatürliche Auferstehung von den Todten, die nur ein Gegenstand des Glaubens, hervorbringt, dieselbe Macht, welche den Menschen auf dem natürlichen Wege erzeugt, und welche ihn aus Steinen oder aus Nichts, wenn sie will, hervorbringt. „So wie wir, heißt es z. B. in der fünfzigsten Sure des Koran, dadurch (durch Regen) eine todte Gegend neu beleben, ebenso wird auch die einstige Auferstehung sein . . . Sind wir etwa abgemattet durch die erste Schöpfung (hat uns, nach der französischen Uebersetzung von Sa-

dary, die Erschaffung des Weltalls die geringste Anstrengung gekostet)? Und dennoch zweifeln sie an einer neuen Schöpfung, d. h. an der Auferstehung". „Nach dem Winter, sagt Luther in seiner Kurzen Erklärung über den 147. Psalm, läßt er folgen Sommer, sonst müßten wir, so es immer an einander Winter wäre, für Frost sterben. Wie aber oder wodurch giebt er den Sommer"? „Er spricht, so zuschmelzet es". „Durch das Wort schaffet er alles, er darff nicht mehr denn ein Wort darzu; das mag ein Herr seyn". Das heißt: die göttliche Allmacht ist die mit der Macht der menschlichen Einbildungskraft identifizierte, in Eins verschmolzene Naturmacht — die Naturmacht, die und wie sie, im Unterschiede, in der Abtrennung von der Natur, zugleich oder nur das Wesen der menschlichen Einbildungskraft ausdrückt. Wie aber der Mensch die Natur, inwiefern sie schafft und vernichtet, inwiefern sie überhaupt auf den Menschen den Eindruck einer imponirenden Macht macht, zu einem allmächtigen Wesen vermenslicht, so vermenslicht er die Natur, wiefern sie unzählige Genüsse schafft, inwiefern sie überhaupt als der Inbegriff aller Lebensgüter auf den Menschen den Eindruck des höchsten Gutes macht, zu einem allgütigen Wesen, die Natur, inwiefern sie alles dies auf eine den menschlichen Verstand in höchste Verwunderung setzende Weise hervorbringt, in ein höchst weises oder allwissendes Wesen. Kurz das objective Wesen als subjectives, das Wesen der Natur als von der Natur unterschiedenes, als menschliches Wesen, das Wesen des Menschen als vom Menschen unterschiedenes, als nicht menschliches Wesen — das ist das göttliche Wesen, das das Wesen der Religion, das das Geheimniß der Mystik und Speculation, das das große Thaumata, das Wunder aller Wunder, worüber der Mensch in tiefstes Staunen und Entzücken versinkt *). Gott hat Willen,

*) Diese Verschmelzung des Natur- und Menschenwesens in Ein Wesen, welches eben deswegen das höchste Wesen heißt, weil es der höchste Grad der Einbildungs-

wie der Mensch, aber was ist der Wille des Menschen gegen den Willen Gottes! gegen den Willen, der die großen Naturwirkungen hervorbringt, der die Erde erbeben macht, der die Berge aufthürmt, der die Sonne bewegt, der dem tobenden Meer gebietet: bis hieher und nicht weiter! Was ist diesem Willen unmöglich? „Gott schafft, was er will“, heißt es im Koran und im Psalm. Gott hat Sprache, wie der Mensch, aber was ist das Wort des Menschen gegen das Wort Gottes! „Will er, heißt es im Koran (nach Savary), daß Etwas sei? Er sagt: sei! und es ist“. „Wenn er geben will die Existenz den Wesen, so sagt er: seid! und sie sind“. Gott hat Verstand, wie der Mensch, aber was ist das Wissen des Menschen gegen das Wissen Gottes! Es umfaßt Alles, umfaßt das unendliche Weltall. „Er weiß, heißt es im Koran, was auf der Erde und im Grunde des Meeres ist. Es fällt kein Blatt ohne sein Wissen. Die Erde enthält kein Körnchen, das nicht in dem Buche der Augenscheinlichkeit aufgezeichnet wäre“. Das göttliche Wesen ist das menschliche Wesen, aber das menschliche Wesen, wie es in der Phantasie das Weltall umfaßt, die Natur zu seinem Inhalt hat; dasselbe Wesen und doch ein ganz anderes, so weit von uns entfernt, als die Sonne vom Auge, der Himmel von der Erde, so unterschieden von uns, als es die Natur ist, ein ganz anderes und doch dasselbe Wesen — daher der ergreifende, mystische Eindruck dieses Wesens, daher die Erhabenheit des Korans und der Psalmen. Der Unterschied zwischen dem muhamedanischen und jüdischen und zwischen dem christlichen Monotheismus besteht nur darin, daß dort die religiöse Einbildungskraft oder Phantasie nach Außen blickt, die Augen offen hat, sich an die sinnliche Naturanschauung unmittelbar anschließt, während sie im Christenthum die Augen zudrückt, das vermenschlichte Wesen der Natur gänzlich von dem Boden der sinnlichen

kraft, ist, wie sich von selbst versteht, eine unwillkürliche. Der Unwillkürlichkeit dieser Verschmelzung verdankt auch „der Instinct der Religion oder Gottheit“ seinen Grund und Namen.

Anschauung abtrennt und so aus einem ursprünglich sinnlichen oder geistig sinnlichen Wesen zu einem abstracten, metaphysischen Wesen macht. Der Gott im Koran und A. T. ist noch ganz naturhaftig, noch naßkalt von dem Ocean des Weltalls, woraus er entsprungen, aber der Gott des christlichen Monotheismus ist ein ganz aus- und abgetrockneter Gott, ein Gott, an dem bereits alle Spuren seiner Entstehung aus der Natur getilgt sind; er steht da, wie eine Schöpfung aus Nichts; er verbietet selbst die unabweisliche Frage: „was Gott gethan habe, ehe er die Welt geschaffen?“ oder richtiger: gewesen ist vor der Natur? mit Ruthen, d. h. er verheimlicht, er verbirgt seinen physikalischen Ursprung hinter das abgezogene Wesen der Metaphysik. Wenn der erste Gott aus der Vermischung der weiblichen Denk- und Einbildungskraft mit der männlichen Kraft des materiellen Sinnes, so entspringt dagegen der metaphysische Gott nur aus der Verbindung der Denk-, der Abstractionskraft mit der Einbildungskraft. Der Mensch trennt im Denken das Adjectiv vom Substantiv, die Eigenschaft vom Wesen, die Form von der Materie, wie sich die Alten ausdrückten; denn das Subject selbst, die Materie, das Wesen kann er nicht in sich aufnehmen; das läßt er draußen im Freien stehen. Und der metaphysische Gott ist nichts als das Compendium, der Inbegriff der allgemeinsten von der Natur excerpirten Eigenschaften, welchen aber der Mensch und zwar eben in dieser Abtrennung von dem sinnlichen Wesen, der Materie der Natur vermittelt der Einbildungskraft wieder in ein selbstständiges Subject oder Wesen verwandelt. Die allgemeinsten Eigenschaften aller Dinge sind aber die, daß jedes ist und Was oder Etwas ist. Das Sein als solches, das Sein im Unterschied von dem Seienden aber selbst wieder als Seiendes, das Wesen im Unterschiede von den Wesen der Natur aber selbst wieder als ein Wesen vorgestellt oder personificirt — das ist der erste und zweite Theil der göttlichen Metaphysik oder Wesenheit. Der Mensch hat aber nicht nur Wesen und Sein mit allen andern Dingen und Wesen der Natur gemein; er hat auch ein unterschiedenes Wesen; er hat Ver-

nunft, Geist. Es gesellt sich also zu den beiden ersten Theilen der göttlichen Metaphysik noch ein dritter: die Logik; d. h. es verbindet sich im Kopfe des Menschen mit dem von der Natur überhaupt abgezogenen Wesen auch noch das vom Menschen insbesondere abgezogene Wesen. Gott hat daher so viel Existenz oder Realität, als das Sein, als das Wesen, als der Geist im Allgemeinen, also subjective, logische, metaphysische Existenz; aber wie thöricht ist es, die metaphysische Existenz zu einer physischen, die subjective Existenz zu einer objectiven, die logische oder abstracte Existenz wieder zu einer unlogischen, wirklichen Existenz machen zu wollen! Aber freilich wie bequem, wie gemüthlich ist es auch, das gedachte, abgezogene Wesen, das man stets mit sich im Kopfe herumträgt und mit dem man machen kann, was man will, für das wahre Wesen zu halten, und so auf das unzugängliche, widerspännstige wirkliche Wesen selbst mit Verachtung herabblicken zu können! Allerdings „ist das Gedachte“, aber nicht als Gedachtes; Gedachtes ist und bleibt Gedachtes, Seiendes Seiendes; du kannst nicht Eins in Andere psuschen. „Also ist ein ewiger Riß und Widerspruch zwischen Sein und Denken?“ Allerdings im Kopfe; aber in der Wirklichkeit ist er längst gelöst, freilich nur auf die der Wirklichkeit, nicht deinen Schulbegriffen entsprechende Weise, und zwar gelöst durch nicht weniger als fünf Sinne.

3) Ein Vogel z. B. fliegt vorbei; ich folge ihm und komme an eine köstliche Quelle; also ist dieser Vogel ein Glück verkündender; eine Raze läuft mir quer über den Weg, wie ich eben meine Reise antrete; die Reise mißglückt; also ist die Raze eine Unglücksprophetin. Das Gebiet des religiösen Aberglaubens ist ein schlechthin unbegrenztes und unendliches, denn sein Causalzusammenhang ist der bloße Zufall. Und es kann daher ein Thier oder sonst ein Naturwesen Gegenstand des religiösen Glaubens oder Aberglaubens werden, ohne daß irgend ein ob-

jectiver Grund dazu vorhanden ist oder nachgewiesen werden kann*). Aber dadurch hebt sich nicht der angegebene Grund des Thiercultus auf, denn was ein Ding nicht in der Wirklichkeit hat oder ist, das hat oder ist es im Glauben. Ist die Spinne giftig? nein; aber der Glaube hat sie vergiftet. Ist *Euphrasia officinalis* ein Augenmittel? nein; aber der Glaube hat sie zum „Augentrost“ gemacht. Bringt die Schwalbe Glück ins Haus? nein, aber der Glaube legt seine Gänseeier selbst in Schwalbennester. Wenn man deswegen, weil die Menschen Thiere ohne Nutzen oder Schaden verehrten, das angegebene Princip der Thierverehrung verwerfen will, so ist das gerade so viel, als wenn man deswegen, weil das Abracadabra und andere Amuletworte sinnlose Worte und daher eigentlich gar keine Worte seien, läugnen wollte, daß die Menschen Kräfte und Wirkungen solchen Worten hätten zuschreiben können. Ueber Sinnlichkeit, das heißt Unsinn, Uebervernünftigkeit, das heißt Unvernunft, ist ja gerade das Wesen des religiösen Glaubens oder Aberglaubens. Uebrigens kommen allerdings auch im Thiercultus die übrigen angegebenen Momente der Religion zum Vorschein. Wir haben ja bereits gesehen, wie die religiöse Thierliebhaberei selbst Wanzen, Flöhen und Läusen den Menschen zum Opfer bringt. — Bancroft in seiner Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika sagt sehr schön und richtig

*) Allerdings knüpft sich der Aberglaube meist an eine besondere, auffallende Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit eines Gegenstandes an, aber der Sinn, die Bedeutung, die er in sie hineinlegt, ist eine rein willkürliche oder subjective. Paus in seinen *Récherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois* (1774) erzählt da, wo er vom Thiercultus handelt, daß vor einigen Jahren französische Bauern eine Art religiösen Cultus den Puppen der auf der großen Brennnessel lebenden Raupe erwiesen hätten, weil sie in ihnen deutliche Spuren der Gottheit zu erblicken glaubten. Diese Zeichen der Gottheit waren offenbar nichts Andres als die glänzenden Goldpunkte, die sich auf der Puppe des Brennnesselfalters befinden. Mit Recht schickt daher Paus diese Erzählung den Satz voraus: *l'esprit du petit peuple peut être fortement frappé par de petites choses*. Dieser *petit peuple* im Menschen ist aber das sogenannte religiöse Gefühl, d. h. das Gemüth, das sich sogar auch von dem Scheine der Goldpunkte einer Puppe bezaubern und mystificiren, auf deutsch: vorn Narren halten läßt.

von dem Natur- und Thiercultus des Indianers: „Der Vogel, der geheimnißvoll die Luft spaltet, in welche er (der Mensch) sich nicht erheben kann, der Fisch, der sich in den Tiefen der klaren kühlen Seen verbirgt, welche der Mensch nicht zu ergründen vermag, die Thiere des Waldes, deren untrüglicher Instinkt weit sicherer als sein Verstand ihm eine Offenbarung zu sein scheint — diese sind die äußern Zeichen (?) der Gottheit, welche er anbetet“. Wenn er aber vorher sagt: „seine Götter sind nicht die Frucht des Schreckens . . . der Indianer verehrt, was sein Erstaunen erregt oder seine Einbildungskraft in Anspruch nimmt“, so ist dagegen zu bemerken, daß das bloße Staunen, die bloße Einbildungskraft keine Gebete und Opfer producirt. Er selbst sagt weiter: „die Frömmigkeit des Wilden war nicht bloß das Gefühl passiver Ergebung — er suchte die unbekannten Mächte sich geneigt zu machen und ihren Zorn abzuwenden . . . überall unter den Rothhäuten war eine Art Opfer und Gebet gebräuchlich. Wenn die Ernte reichlich ausfiel, wenn die Jagd Gewinn brachte, so sahen sie darin den Einfluß eines Manitou und schrieben auch einen ganz gewöhnlichen Unfall dem Zorne eines Gottes zu. O Manitou! rief ein Indianer bei Tagesanbruch, als er mit seiner Familie den Verlust eines Kindes beklagte, du bist böse auf mich; wende deinen Zorn von mir und verschone meine übrigen Kinder“. Das erst ist der Kern der Religion. Der Mensch ist kein theoretisches, sondern praktisches Wesen, kein Wesen der ätherischen Einbildungskraft, sondern ein Wesen der leibeskräftigen hunger- und kummervollen Wirklichkeit. Kein Wunder daher, daß, wie Roskiel berichtet, die Indianer selbst einem gewissen Freßgeist zu Ehren, der nach ihrer Meinung nicht satt werden kann, ein Opferfest halten. Hat doch selbst „der größte Geist des heidnischen Nordens“ Gywind Skalldaspillir „einen glücklichen Heringsfang, der ihn aus seiner Noth befreite“, im Liede verewigt! — Wahrhaftig albern ist es übrigens, wenn die Theisten den Wilden die diplomatische theologische Unterscheidung in den Mund legen, sie sagen lassen, daß sie nicht

die Thiere selbst, sondern „in denselben eigentlich Gott verehren“. Was kann man denn in den Thieren anders verehren, als eben die thierische Natur oder Wesenheit? Plutarch sagt in seiner Schrift: Isis und Osiris bei Gelegenheit der ägyptischen Thierverehrung: „wenn die besten Philosophen in den seelenlosen Dingen selbst Bilder der Gottheit erblickten, wie viel mehr sind diese in den fühlenden und lebendigen Wesen aufzusuchen. Aber die allein sind zu loben, die nicht diese Wesen und Dinge selbst, sondern durch sie (*διὰ τούτων*) oder mittels derselben das Göttliche verehren. Es ist billig einzusehen, daß nichts Seelenloses besser als das Seelenvolle, nichts Fühlloses vortrefflicher als das Fühlende; denn nicht in Farben oder Figuren oder Glattheiten ist die göttliche Natur, denn das Lebloseste ist das Schlechteste. Was aber lebt, sieht, sich bewegt und unterscheidet das Nützliche und Schädliche, hat einen Theil der Vorsehung in sich, welche das Universum regiert, wie Heraklit sagt“. Liegt der Grund der Verehrung der Thiere nicht also doch in ihnen selbst? Ist das göttliche Wesen wesentlich unterschieden von der thierischen Natur, so kann ich es nicht in oder vermittelst derselben verehren, denn ich finde keine Bilder der Gottheit, keine Gottähnlichkeiten in ihr; ist aber das Gegentheil der Fall, so ist auch der gemachte Unterschied gleichgültig. Wer die Götter thierisch vorstellt und abbildet, der verehrt unbewußt die Thiere selbst, wenn er es gleich vor seinem Bewußtsein und Verstand läugnet.

4) Schön ist auch die Lobrede des Plinius in seiner Naturgeschichte auf die Sonne. „In der Mitte der sogenannten Irsterne läuft die Sonne von ungeheurer Größe und Macht, nicht nur der Zeiten und Länder, sondern auch selbst der Gestirne und des Himmels Regiererin. Diese müssen wir, wenn wir ihre Wirkungen erwägen für die Seele, bestimmter für den Geist der ganzen Welt, diese für die vorzüglichste Regentin und Gottheit der Natur halten. Diese liefert das Licht der Welt

und schafft die Finsterniß weg; diese verdunkelt die übrigen Gestirne, diese ordnet den Wechsel der Zeiten und das stets sich wiedererzeugende Jahr zum Besten der Natur; diese erheitert den trüben Himmel und verscheucht auch die Wolken des menschlichen Gemüthes. Diese leihet ihr Licht auch den übrigen Gestirnen, vor allen hervorleuchtend und ausgezeichnet, Alles sehend und Alles hörend, wie es bei Homer heißt." Hier haben wir alle Momente der Religion in Kurzem beisammen.

5) Der Satz, daß den Griechen nur die griechischen Götter für Götter galten, daß das Heidenthum, wie ich früher behauptete, Patriotismus, das Christenthum dagegen Kosmopolitismus sei, bedarf eines *Nota bene*, denn er scheint der anerkannten Toleranz und liberalen Receptivität des Polytheismus geradezu zu widersprechen. Der gelehrte Barth sagt sogar in seiner Schrift: „Die altdeutsche Religion“ oder „Gertha“ (2. Aufl.): „wenn auch jede Religion etwas von der nationellen Farbe annimmt, gleichwie jede Nation etwas von der religiösen, so sind die Religionen doch nicht geschieden, wie Völker und Staatenvereine, und so wenig wir heutzutage eine spanische, schwedische, russische Religion haben, sondern eine christliche, in Sekten, eben so wenig bestand eine Scheidung dieser Art in der Vorzeit“. Wenn jedoch daraus, daß die modernen Völker insgesammt Christen sind oder heißen, auf die Einheit der Religion der Vorzeit geschlossen werden soll, so sieht es schlecht mit derselben aus, denn ob wir gleich nicht von einer deutschen oder russischen Religion reden, so existirt doch in der That ein eben so großer Unterschied zwischen der deutschen und russischen Religion, als zwischen dem deutschen und russischen Wesen überhaupt. Die Frage von der Einheit oder Differenz der Religionen ist die Frage von der Einheit oder Differenz der Menschen überhaupt. Und die Antwort auf diese Frage wird so lange verschieden lauten, als die Menschen selbst verschieden sind und verschieden denken, die Einen überall das Gleiche und Gemeinschaft-

liche, die Andern das Unterschiedene und Individuelle heraussehen und hervorheben. Was jedoch unsere specielle Frage betrifft, so war bei den Römern und Griechen das Politische und Religiöse so innig verbunden, daß von ihren Göttern, wenn man sie aus dieser Verbindung herausreißt, eben so viel oder eben so wenig überbleibt, als wenn ich aus dem Römer den Römer, aus dem Griechen den Griechen herausreißen und bloß den Menschen übrig lassen will. „Jupiter, der seiner allgemeinen Natur nach ein Gott für jedes Verhältniß war, stellte alle Arten der Verwandtschaft und der bürgerlichen Beziehungen dar, so daß man mit Kreuzer sagen kann, sein Begriff sei zu einem idealen Rechtskörper ausgebildet worden. Er ist Polieus (Beschützer der Stadt), Metoikios, Phratrios (Beschützer der Bruderschaften), Herkeios“ u. s. w. (C. Platner: Beiträge zur Kenntniß des attischen Rechts.) Was bleibt mir denn nun aber vom Jupiter übrig, wenn ich dieses Corpus juris, diese politischen Beinorte oder Rechtstitel weglasse? Nichts oder eben so viel, als mir übrig bleibt, wenn man mir als Athener alle die Rechte nimmt, die sich eben auf jene Prädicate gründen, wenn man mich also einen Kopf kürzer macht*). So gut das geistige Athen an das örtliche Athen gebunden war, das geistige Rom an das örtliche Rom — an die unversehbare Fortuna loci, wie sich Camillus bei Livius ausdrückt in der Rede, worin er die Römer ermahnt, Rom nicht zu verlassen — so gut, so nothwendig waren auch die römischen und griechischen Götter Territorial- oder Localgötter. Der capitolinische Jupiter ist zwar in dem Kopf jedes Römers auch außer Rom, aber seine wirkliche Existenz, seinen „Sitz“ hat er nur auf dem Capitolium in Rom. Alle Plätze in dieser Stadt, sagt Camillus in der erwähnten Rede, sind voll von Göttern und gottesdienstlichen Gebräuchen (religiösen Beziehungen). Und alle diese Götter wollt ihr verlassen? Hier ist das Capitolium, wo einst ein menschlicher Kopf gefunden und geantwortet wurde, daß an

*) Regulus capitis minor.

dieser Stelle das Haupt der Weltherrschaft sein werde. Hier ließen sich, als der Platz des Capitolums frei gemacht und mehrere frühere Altäre weggeräumt wurden, die Jugend und der Grenzgott zur größten Freude unserer Väter nicht von der Stelle rücken. Hier sind der Besta Feuer, hier die vom Himmel herabgefallenen Schilde, hier alle euch, wenn ihr bleibt, gewogenen Götter. Als daher die Soldaten des Vitellius das Capitolum in Brand gesteckt hatten, verbreitete sich ganz im Einklang mit den römischen und heidnischen Vorstellungen überhaupt der Glaube unter den Galliern und Germanen, wie Tacitus in seinen Historien erzählt, daß das Ende des römischen Reichs gekommen sei. Einst sei die Stadt von den Galliern eingenommen worden, aber die Herrschaft ihr geblieben, weil der Sitz des Jupiter nicht verletzt worden. Der jetzige verhängnißvolle Brand aber sei ein Zeichen des göttlichen Zorns und verkünde den Völkern über den Alpen die Herrschaft der Welt. Wenn die Römer eine Stadt einnehmen wollten, so riefen sie bekanntlich vorher durch Zauberformeln die Schutzgötter derselben heraus, weshalb sie auch, wie Macrobius in seinen Saturnalien sagt, den Gott, in dessen Schutz Rom war, wie selbst auch den lateinischen Namen der Stadt Rom geheim hielten. Sie glaubten also, daß die Schutzkraft der Götter an den Ort gebunden wäre, daß sie nur da wirkten, wo sie räumlich, leiblich wären. Kein Wunder daher, daß der Polytheismus, namentlich wenn er bei seinen heimischen, vaterländischen Göttern keine Hülfe findet, nach fremden Göttern seine Arme ausstreckt und sie bereitwillig in sich aufnimmt, um ihre Heil- und Schutzkraft zu versuchen. Selbst Cicero noch lobt in seiner Schrift von den Gesetzen die Griechen und Römer, daß sie nicht wie die Perser diese ganze Welt den Göttern zum Tempel und Wohnhaus anwiesen, sondern glaubten und wollten, daß sie dieselben Städte mit ihnen bewohnten.

6) Bei Herodot heißt es zwar nur, daß ein Bock sich mit einem Weibe öffentlich vermischt habe, so daß es nach diesen Worten unentschieden ist, ob das Weib ein freiwilliges oder unfreiwilliges Opfer thierischer Geilheit war. Wenn man aber hinzunimmt, daß dieses in Mendes geschah, wo man die Ziegen, besonders die Böcke verehrte, wo der Gott Pan mit einem Ziegengesichte und Bocksfüßen abgebildet wurde und selbst den Namen: Mendes, d. i. Bock, hatte, wenn man ferner hinzunimmt, daß diese Begattung des Bocks mit dem Weibe für eine glückliche Vorbedeutung galt — so übersetzen und erklären wenigstens Manche das allerdings unbestimmte Herodotische *ες ἐπίδειξιν ἀνθρώπων* — so unterliegt es keinem Zweifel, daß das Weib lediglich aus religiösem Enthusiasmus, d. i. Suprahumanismus und Supranaturalismus den egoistischen und exclusiven Trieb des menschlichen Weibes, sich nur mit einem menschlichen Manne zu begatten, überwunden, folglich aus demselben Grunde, aus welchem der Christ dem göttlichen Unsinn des Glaubens seine menschliche Vernunft aufgeopfert — *credo quia absurdum est* — ihre menschliche Natur und Würde dem heiligen Bocke zum Opfer gebracht habe.

7) Uebrigens hat die christliche Kirche, wie bekannt, ihrem Glauben oder, was eins ist, ihrem Gotte auch genug blutige Menschenopfer gebracht. Und wenn der „christliche Staat“, folglich auch die christliche peinliche Halsgerichtsordnung nur eine Creatur des christlichen Glaubens ist, so bringen noch heute die Christen in jedem armen Sünder, den sie aufs Schaffot schleppen, ihrem Glauben oder, was, wie gesagt, eins ist, ihrem Gotte blutige Menschenopfer. Hat doch ausdrücklich, wenigstens den Zeitungen zufolge, der „christliche“ König von Preußen nur aus religiösen Gründen die Abschaffung der Todesstrafe verweigert!

8) Als z. B. Anno 356 in Rom eine ansteckende Krankheit wüthete, da wurde, wie Livius im fünften Buche erzählt, das erste Lectisternium, d. h. Göttermahl, und zwar acht Tage lang gefeiert, um die Götter zu versöhnen. Und diese Freigebigkeit erstreckte sich nicht nur auf die Götter, sondern auch auf die Menschen. In der ganzen Stadt standen die Thüren offen, Alles bot man zum öffentlichen Gebrauch an, Bekannte und Unbekannte lud man zu Tische, enthielt sich aller Proceffe und Streitigkeiten, unterhielt sich selbst freundlich mit seinen Feinden, nahm den Gefangenen ihre Fesseln ab. Als dagegen Anno 359 nach Rom die Nachricht kam, daß endlich Beji nach einer zehnjährigen Belagerung erobert sei, so war darüber, wie Livius in demselben Buche erzählt, eine solche außerordentliche Freude, daß noch vor dem Senatsbeschlusse alle Tempel voll waren von römischen Müttern, welche den Göttern dankten, und der Senat verordnete, daß man vier Tage lang — mehr Tage als in den bisherigen Kriegen — zu den Göttern beten und ihnen danken solle.

9) „Es ist, sagt der gelehrte Forscher G. Röth ganz in Uebereinstimmung mit meinen eignen, nur auf anderem Wege gefundenen Resultaten in der schon angeführten Schrift über die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre, es ist eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, daß die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten: Wasser, Wind, Feuer u. dgl. und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in größerer Zahl beigelegt wurden. Je näher daher ein Götterbegriff seinen Anfängen, um so unbestimmter wird er, so daß ein Göttername

sich zuletzt in einen bloßen Sachnamen oder in ein Eigenschaftswort auflöst“.

10) Die hier angeführte Stelle ist den Noten Dionys. Bossi zu Maimonides Schrift *de idololatria* entnommen. Der Sinn, in dem ich sie hier genommen habe, findet sich zwar dort nicht wörtlich so ausgedrückt, aber wenn man diese Stelle mit andern, z. B. den im Wesen des Christenthums aus Eisenmenger's Entdecktem Judenthum angeführten Stellen zusammenhält, wo es ausdrücklich heißt: daß die Welt nur der Juden wegen besteht, so wird man sich überzeugen, daß sie doch den angegebenen Sinn hat.

11) So wenig man aus dem monotheistischen Gott als einem wesentlich von der Natur unterschiedenen Wesen die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Natur überhaupt, so wenig kann man aus ihm auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der menschlichen Natur insbesondere und deren Consequenz, die Berechtigung der verschiedenen Religionen ableiten. Aus der Einheit des monotheistischen Gedankenwesens folgt nur die Einheit und Gleichheit der Menschen, also auch die Einheit des Glaubens. Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Menschenwesens, worauf die religiöse Toleranz und Indifferenz sich gründen, stammt nur aus dem polytheistischen Princip der sinnlichen Anschauung. Daß Ich nicht der einzige Mensch bin, daß noch andere Menschen außer mir sind, das sagt mir ja nur der Sinn, nur die Natur; aber das innere Quäkerlicht, der von der Natur unterschiedene Gott, das von den Sinnen abgesonderte Vernunftwesen sagt mir nur, daß Ich, dieser Eine bin, und fordert daher von dem Andern, wenn sich einer finden sollte, daß er denken und glauben soll wie Ich, denn vor der Realität der monotheistischen Ein-

heit verschwindet die Realität des Unterschieds, die Realität des Anders, sie ist eine bloße Sinnenillusion: *Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien*, d. h.: *tout ce qui n'est pas Moi n'est rien*. Wenn sich daher mit dem Glauben an Einen Gott die Toleranz gegen Andersgläubige verknüpft, so liegt diesem Gott das mannigfaltige und tolerante Wesen der Natur zu Grund. „Der Naturalismus, sagt C. F. Bahrdt in seiner „Würdigung der natürlichen Religion“ vom Jahre 1791, führt seiner Natur nach zur Toleranz und Freiheit. Er ist ja selbst nichts Andres, als Glauben an subjective Wahrheit“ u. s. w. „Aber der Positivist hält nur seinen Glauben für wahr, weil ihn Gott befohlen haben soll, und kann also auch keine Verschiedenheit mit Gleichgültigkeit betrachten, weil ihm jede Verschiedenheit Abweichung von dem Einzigen ist, was Gott, wie er wähnt, zu glauben befohlen hat“. „Kann ich den noch lieben, den mein Gott haßt und den mein Gott auf ewig dem Teufel übergeben hat“? Was oder wer ist aber der Gott der natürlichen Religion? Der „Gott der Liebe, welcher im Wohlthun und Befeligung seiner Geschöpfe seine eigene Seligkeit findet.“ . . . „Ist Gott Liebe . . . so muß der Menschenfreund das Ebenbild Gottes sein“. Wer aber ein Wesen liebt, anerkennt seine Individualität. Wer die Blumen liebt, liebt alle Blumen, erfreut sich an ihrer unendlichen Verschiedenheit, und giebt jeder, was ihrer individuellen Natur zusagt. Was ist aber das Princip oder die Ursache dieser unendlichen Verschiedenheiten und Individualitäten, die uns die Sinne offenbaren? Die Natur, deren Wesen eben die Verschiedenheit und Individualität, weil sie kein geistiges, d. h. abstractes, metaphysisches Wesen ist, wie Gott. Gott wird freilich auch als eine „unendliche Menge von Verschiedenheiten“ vorgestellt“, aber sie ist nur von der Natur und ihrer Anschauung abgezogen. Was ist also der Gott der natürlichen Religion? Nichts Andres, als die Natur, aber vorgestellt als ein persönliches, empfindendes, wohlwollendes Wesen, nichts Andres also, als ein Anthropomorphismus der Natur. Bemerken muß ich auch bei die-

ser Gelegenheit, daß nicht nur die Heiden, sondern auch die Christen — keineswegs etwa nur die Pantheisten — Natur und Gott stets verbinden und selbst identificiren, d. h. Natur statt Gott setzen. Nur einige Beispiele: In istorum populorum moribus, sagt J. Barclajus in seinem *Icon Animorum*, licet . . . Naturae divitias numerare, quae tot habitus mentiumque variarum impetus una membrorum similitudine obtexit. Selbst Melanchthon sagt in seinem *Liber de anima*: Sapienter cavit architectatrix natura bei der Gallenblase, ferner bei der Lunge: Quo consilio natura circumdederit cordi pulmonem, officia ejus declarant. Und Erasmus erklärt in seinen *Adagien* die Redensart cum Diis pugnare also: Quid enim gigantum more bellare cum Diis nisi naturae repugnare?

12) Dies zeigt sich insbesondere an der Vorstellung vom Tode überhaupt, dem größten Uebel in den Augen des ungebildeten Menschen. Der Mensch weiß ursprünglich nicht, was der Tod ist, noch weniger, was sein Grund. Der Mensch ist ein absoluter Egoist; er kann sich keine Verneinung seiner Wünsche, folglich kein Ende seines Lebens denken, denn er wünscht ja zu leben. Er weiß überhaupt nichts von der Natur, nichts von einem vom menschlichen Wesen und Willen unterschiedenen Wesen; wie sollte er also den Tod als etwas Natürliches oder gar Nothwendiges fassen können? Der Tod hat daher für ihn einen menschlichen, persönlichen, willkürlichen Grund; aber der Tod ist ein Uebel, etwas Böses, also ist seine Ursache der Neid der Götter, welche dem Menschen kein Glück, keine Freude gönnen — „Reidisch bist du Hades!“ heißt es in einem Epigramm der Erinna — oder der Zorn der Götter wegen irgend einer ihnen angethanen Beleidigung, — so glauben z. B. die Tongainfulaner nach W. Mariner: „Nachrichten über die freundschaftlichen oder die Tongainseln“, daß jedes menschliche Ungemach von den Göttern wegen Vernachlässigung einer religiösen

Pflicht ihnen zugesügt wird — oder die bloße Bosheit der Geister und der mit ihnen in Verbindung stehenden Menschen, der Zauberer *). So wird z. B. von den Rhands in Gondwana „den magischen Kräften einzelner Personen und Götter der Tod zugeschrieben, denn der Tod ist nach dem Glauben derselben nicht das nothwendige Loos des Menschen, der eigentlich unsterblich ist (gerade wie bei den Christen), und welchen der Tod nur erreicht, wenn er entweder eine Gottheit beleidigt hat, oder weil übelwollende mit übernatürlichen Kräften versehene Personen denselben über ihn verhängen. Alle Todesfälle z. B. durch den Ueberfall von Tigern werden solchen Personen zugeschrieben, denn der Tiger ist nach dem Glauben der Rhands (auch der Christen, wenigstens der rechtgläubigen) zum Nutzen der Menschen geschaffen, wird aber von erzürnten Göttern oder Zauberern zu deren Zwecken benützt.“ (Ausland, 1849 Januar.) Aus diesen Vorstellungen von dem Grund und Wesen des Todes und aller andern Uebel ergeben sich auch die Menschenopfer**) und alle andern Uebel, die sich oder Andern der Mensch in der Religion anthut. Gott hat Wohlgefallen an dem Tod des Menschen, sei es nun aus Neid oder Rachegefühl oder sonst einem persönlichen Grunde, also muß man ihm zu Ehren und Gefallen Menschen tödten. Am augenfälligsten ergößt sich aber der Kriegsgott am Blute des Menschen, denn nur vom Tode des Feindes hängt der Sieg, das Gnadengeschenk des Kriegsgotts ab; also kein Wunder, daß man besonders diesem

*) Die Lules (in der Provinz Chaco) schrieben nach Charlevoix (Gesch. von Paraguay I. Bd.) alle Krankheiten, mit Ausnahme der Kinderblattern, der Bosheit eines unsichtbaren Thieres zu, das sich übrigens nicht von einem „Geiste“ unterscheidet, die Chiquitos dagegen glaubten nach demselben (II. Bd.), daß die Weiber die Ursache aller Krankheiten seien. Wenn bei den Kaffern der über die Elemente gebietende Zauberer keinen Regen zu Stande bringt, so muß an diesem Regenmangel irgend ein Mensch schuld sein, der dann von dem Zauberer bezeichnet und ermordet wird. (Ausland, 1849 Mai.)

**) Freilich nicht allein aus ihnen, denn wie unzählig viele Menschen hat nicht allein der Unsterblichkeitsglaube mit Feuer und Schwert vertilgt!

Menschenopfer brachte. Gott hat überhaupt Wohlgefallen an den Leiden und Qualen des Menschen, der Grund desselben mag nun sein, welcher er wolle, also muß man, um ihm zu gefallen, um seine Gunst zu erwerben, durch freiwillige Opfer und Qualen den unfreiwilligen zuvorkommen.

13) Wörtlich heißt es übrigens nach A. Schlegel's Uebersetzung: *Ego sum tempus aeternum* (le temps infallible nach Wilkins in der französischen Uebersetzung von 1787), *altor ego omnituens et mors cuncta rapiens, ego et ortus futurorum.*

14) „Du trittst also der unsinnigen Meinung der Nominalisten bei, welche keine andere Allgemeinheit anerkennen, als die Begriffe und Namen? Ja, aber ich glaube einer sehr vernünftigen Meinung beizutreten; denn ich bitte dich um Himmelswillen! du, der du allgemeine Wesen und zwar als existirend annimmst, was nimmst du in der Welt wahr, was nicht einzeln wäre? Einzelnster ist Gott (*singularissimus est Deus*), *) einzeln sind alle seine Wesen, dieser Engel, diese Sonne, dieser Stein, kurz es giebt Nichts, was nicht einzelnes Wesen ist. Du sagst, es gebe z. B. eine menschliche Natur, welche allgemein sei. Aber wo zeigt sich denn diese allgemeine Natur? Ich wenigstens sehe diese menschliche Natur Plato's, jene menschliche Natur Sokrates', aber alle diese Naturen sind einzelne. Wenn du scharfsichtiger bist, sage mir doch, wo du die andere, die allgemeine siehst. Da es so viele einzelne giebt, sagst du, so findet sich also in allen eine gemeinsame. So? wie beweist du es aber? Mir wenigstens ist es genug, daß ich eine einzelne habe, und auch dir genügt, du magst sagen, was du willst, eine

*) Dieser Gedanke findet sich übrigens auch bei Andern, z. B. Scaliger.

einzelne; was mich betrifft, ich sehe keine Natur, welche uns beiden gemein, in dir und mir dieselbe wäre. Du hast deinen Körper, deine Seele, deine eignen Theile und Gaben, ich habe auch meine eignen. Was ist also diese Natur, die in mir und dir gleich wäre? Du sagst und zwar mit großem Beifall: ist nicht, auch wenn Niemand denkt, die menschliche Natur in Vielen? welche aber in der That in Vielen ist, ist das nicht in der That eine allgemeine? Ich gestehe allerdings, daß die menschliche Natur, auch wenn Niemand denkt, in Vielen ist, aber ich setze hinzu: vielfach. Du wolltest sagen, daß sie eine ist, um ihre Allgemeinheit zu behaupten, aber ich sage, daß sie vielfältig ist, um die Existenz der einzelnen Naturen zu behaupten. . . . Ich bitte dich, wenn gesagt wird: Plato ist Mensch, ist der Mensch in diesem Satze Plato selbst oder ein anderer? Gewiß kein anderer als er selbst; eben so, wenn es heißt: Sokrates ist Mensch, so ist hier der Mensch kein anderer, als (oder nicht verschieden von) Sokrates selbst; weil daher die menschliche Natur diesen beiden zukommt, so ist sie nicht ein-, sondern zweifach. Also, wirst du mir einwenden, ist es ein leerer und identischer Satz, wenn gesagt wird: Plato ist Mensch, denn dasselbe wird von sich selbst ausgesagt. Ich antworte, daß jeder Satz, um ein wahrer zu sein, ein identischer sein müsse, weil nämlich nichts von einer Sache ausgesagt werden soll, was nicht eben sie selbst oder in derselben ist“. Wassen di in seinen paradoxen Uebungen. Allerdings existirt das Allgemeine, aber wie es existirt, nicht bloßes Gedankenwesen ist, ist es nicht Allgemeines, sondern Einzelnes, Individuelles, so daß man eben so gut mit den Realisten sagen kann, daß es existirt, als mit den Nominalisten, daß es nicht existirt. Die Menschheit existirt in den Menschen, Jeder ist Mensch; aber Jeder ist ein eigener, von Andern unterschiedener, individueller Mensch. Und du kannst nur in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit Das, wodurch ich mich von Andern unterscheide, von dem, worin ich ihnen gleiche, also das Individuelle vom Allgemeinen absondern, ohne mich in Nichts aufzulösen. Das Wirkliche ist ein absolutes, ununter-

scheidbares Eins, kein Punkt, kein Atom ist in mir, das nicht individuell wäre. *) Was die Theologen von Gott sagen, daß in ihm Subject und Prädicat, Sein und Wesen identisch sei, daß nichts von ihm ausgesagt werden könne, als was er selbst sei, das gilt in Wahrheit von der Individualität, der Wirklichkeit. Aber das Denken trennt das, worin ich Andern gleiche, von dem, wodurch ich mich von ihnen unterscheide, Individuum bin, also das Prädicat vom Subject, das Adjectiv vom Substantiv und macht es selbst zum Substantiv, aus dem einfachen Grunde, weil sowohl für seine Natur, denn das Individuum, das Subject kann es nicht in sich aufnehmen, als für seine Aufgabe das Adjectiv die Hauptsache ist. Daher ist auch Gott für das abstracte Denken die Hauptsache, das Hauptwesen, ob er gleich, wie ich in diesen Vorlesungen und anderwärts gezeigt habe, nichts Andres ist, als ein *Thesaurus Eruditionis Scholasticae*, ein *Lexicon philosophicum*, ein *Catholicum seu lexicon ex diversis rebus contractum*, d. h. eine Sammlung von Namen, Beiwörtern, Adjectiven ohne Wesen, ohne Materie, ohne Substanz, die aber trotzdem zu einer, und noch dazu zur höchsten Substanz gemacht wird. — Vom Standpunkt des abstracten, mit Allgemeinheiten bereits erfüllten Denkens aus erscheint die Ableitung des Allgemeinen vom Einzelnen als vernunftlos, als unsinnig; denn mit dem Allgemeinen verbindet sich im Denken der Begriff des Wesentlichen und Nothwendigen, mit dem Einzelnen der Begriff des Zufälligen, Exceptionellen, Gleichgültigen. Das Denken subsumirt z. B. unendlich viele beisammenliegende Sandkörner unter dem *Gemein- oder Collectivbegriff*: Sandhaufen. Indem ich diesen Begriff bilde, werfe ich die Sandkörner, ohne sie zu unterscheiden, mit einem Blicke auf einen Haufen zusammen, und bestimme nun im Gegensatz zu diesem Haufen, als wäre er für sich etwas Selbstständiges, die Sandkörner, die ich in

*) Richtig sagt daher schon Leibniz in seiner scholastischen *Dissertation de principio individui*: *omne individuum sua tota entitate individuatur.*

Gedanken oder mit den Händen eins nach dem andern wegthue, als einzelne, zufällig daseiende, unwesentliche, weil sie weggenommen werden können, ohne daß der Haufe aufhört Haufe zu sein. Aber sind denn nicht auch die übrigen einzelne? was ist denn der Haufe anders, als eben eine Vielheit Einzelner? wird er nicht selbst aufgehoben, wenn ich der Hinwegnahme einzelner Sandkörner keine Gränze setze? Wo ist aber diese Gränze? Da, wo es dem Denker zu langweilig wird, sich auf's Einzelne einzulassen. Er springt mit einem willkürlichen Satz von den Sandkörnern auf den Sandhaufen, d. h. überhaupt vom Einzelnen auf das Allgemeine über. Allgemein ist das Unendliche, das Absolute des Gedankens, Einzeln das Unendliche, das Absolute der Sinnlichkeit, der Wirklichkeit, denn es ist nicht nur dieses Einzelne, sondern alles Einzelne, aber alles Einzelne ist unfassbar, denn es hat sein Dasein nur in der Unendlichkeit der Zeit und des Raums. Beschränkt ist dieser Ort, aber außer ihm giebt es unzählige andere Orte, welche seine Beschränktheit ausheben; beschränkt ist diese Zeit, aber diese Schranke verliert sich im Strome der vergangenen und zukünftigen Zeiten. Wie hebt aber das Denken, wenigstens das abstracte, diese Schranken auf? durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; es setzt der Beschränktheit dieses Ortes die Allgegenwart, d. h. das raumlose Sein, der Beschränktheit dieser Zeit die Ewigkeit, d. h. das zeitlose Sein, entgegen. So springt überhaupt das Denken ohne Weiteres vom Einzelnen zum Allgemeinen über und macht es zu einem von jenem wesentlich verschiedenen, selbstständigen Wesen. „Die Menschen vergehen, aber die Menschheit bleibt“. Wirklich? wo bleibt denn aber die Menschheit, wenn keine Menschen sind? Wer sind also „die Menschen, die vergehen“? die bereits verstorbenen und lebenden. Wer ist aber die Menschheit, die bleibt? die kommenden Menschen. Aber das Denken oder der Mensch im Denken nimmt überall, wie wir an diesem Beispiel sehen, eine bestimmte beliebige Summe für die ganze Summe, einige Individuen für alle und setzt daher an die Stelle dieser ausgelassenen zukünftigen, in Gedanken aber bereits ab-

gethanen, weggeschafften Individuen die Gattung, die Menschheit. Der Kopf ist das Repräsentantenhaus des Weltalls, der Gattungsbegriff der Repräsentant, der Stellvertreter der Individuen, die in ihrer unendlichen Wirklichkeit keinen Platz im Kopfe finden. Aber eben deswegen, weil der Gattungsbegriff der Repräsentant der Individuen und weil wir bei den Worten: Individuen, Einzelne nur an diese oder jene Einzelne denken, so erscheint uns, wenigstens wenn wir bereits den Kopf voll von Gattungsbegriffen und der Anschauung der Wirklichkeit uns entfremdet haben, nichts natürlicher und vernünftiger, als das Einzelne vom Allgemeinen, d. h. das Wirkliche vom Abstracten, das Seiende vom Gedachten, die Natur von Gott abzuleiten. Gleichwohl hat es mit dieser Ableitung dieselbe Bewandniß, wie mit der mittelalterlichen staatsrechtlichen Fiction, welche die Spitze des Staats zum Fundament desselben macht, welcher zufolge der Kaiser — der Kaiser ist ja der Gattungsbegriff auf dem politischen Gebiete, in Rom war und hieß sogar allein der Kaiser die öffentliche Person, alle Andern Privatpersonen — der Ursprung und Grund alles Rechts, aller Macht, alles Adels ist, während doch ursprünglich oder der wirklichen Entstehungsgeschichte nach gerade das Umgekehrte stattfand, die Potestas multorum, die „Macht der Massen, d. h. nach den Begriffen der alten Zeiten der Freien“ dem monarchischen Princip voranging.

15) Im Denken und Reden, wo man schon der Succession der Gedanken zufolge Alles auseinander reißt und verselbstständigt, so auch dem Individuum den Magen aus dem Leibe, das Herz aus der Brust, das Hirn aus dem Kopfe reißt, und so die fixe Idee einer abgesonderten Individualität, d. h. eines bloßen Gespenstes, eines scholastischen Gedankenwesens sich bildet, gilt freilich auch das Umgekehrte, nämlich, daß das Individuum den Allgemeinbegriff voraussetzt; denn was ist ein Individuum ohne Inhalt, ohne die Eigenschaften, Talente oder Kräfte,

die den Menschen zum Menschen machen, die wir aber eben in Gedanken vom Individuum unterscheiden und als Gattungsbegriffe verselbstständigen? Dasselbe, was das Messer, wovon man in der Abstraction die Klinge weggelassen. — Allerdings geht die Idee oder Sache, der ich lebe, nicht mit mir zu Grunde, allerdings hört nicht die Vernunft auf, wenn ich zu denken aufhöre, aber nur weil andere Individuen diese Sache ergreifen, andere Individuen statt meiner denken. „Es bleiben die Interessen, es wechseln die Individuen“, aber nur, weil die Andern dasselbe Interesse haben, wie ich, eben so wie ich, gebildete, freie, glückliche Menschen sein wollen.

16) Ueber meine in diesen Vorlesungen ausgesprochenen politischen Ansichten nur diese kurze Bemerkung. Schon Aristoteles sagt in seiner Politik, die fast alle Fragen der Gegenwart behandelt, aber, wie sich von selbst versteht, im Geiste des Alterthums, daß man nicht nur die beste Staatsverfassung kennen, sondern auch wissen müsse, für welche Menschen sie passe, denn auch das Beste passe nicht für Alle. Wenn man mir daher vom historischen, d. h. an Zeit und Raum gebundenen Standpunkt aus die constitutionelle Monarchie, versteht sich: die wahre, als die für uns allein passende, thunliche und deswegen vernünftige Staatsform construirt, so stimme ich vollkommen bei. Wenn man aber abgesehen von Raum und Zeit, d. h. dieser bestimmten Zeit (auch Jahrtausende sind nur eine bestimmte Zeit), diesem bestimmten Orte (auch Europa ist nur ein Ort, ein Punkt der Welt) die Monarchie als die einzig oder absolut vernünftige Staatsform demonstrirt, so protestire ich dagegen und behaupte, daß vielmehr die Republik, versteht sich die demokratische, die Staatsform ist, welche unmittelbar der Vernunft als die dem Menschenwesen gemäße und folglich wahre einleuchtet, daß die constitutionelle Monarchie das ptolemäische, die Republik aber das copernikanische System der Politik ist, und daß daher in der Zukunft der Menschheit

Copernikus eben so in der Politik über den Ptolemäus siegen wird, als er bereits in der Astronomie über ihn gesiegt hat, obgleich das ptolemäische Weltssystem einst von den Philosophen und Gelehrten auch für eine unumstößliche „wissenschaftliche Wahrheit“ ausgegeben wurde.

17) Dasselbe gilt übrigens nicht nur von den Heiden, sondern auch von den alten Israeliten. Als die Daniter dem Micha sein Götterbild genommen hatten, schrieb er ihnen nach: „Ihr habt meine Götter (oder nach Andern meinen Gott) genommen, die ich gemacht hatte“. Uebrigens ist keineswegs nur der plastische Bildmacher, sondern auch und zwar vor Allen der geistige Bildmacher, der Dichter ein Gottmacher. Man denke nur an Homer und Hesiod! Ovid sagt ausdrücklich im vierten Buch seiner Episteln aus Pontus: „Götter auch werden gemacht in (oder durch) Gedichte“ (oder von den Dichtern). *Di quoque carminibus (si fas est dicere) fiunt.* — Wenn man behauptet, daß der Religiöse nicht das Bild oder die Statue selbst als Gott, sondern nur Gott in ihnen verehere, so ist diese Unterscheidung nur in sofern begründet, als der Gott auch außer der Statue und dem Bilde, nämlich im Kopfe, im Geiste des Religiösen existirt, nur in sofern also, als überhaupt zwischen einem Wesen als sinnlichem, wirklichem und demselben als vorgestelltem, geistigem ein Unterschied besteht. Außerdem aber ist diese Unterscheidung grundlos. Das eben, worin der Mensch Gott verehrt, das ist sein wahrer, wirklicher Gott, der drüber und draußen seiende Gott ist nur ein Gespenst der Vorstellung. So findet und verehrt der Protestantismus, wenigstens der alte, positive, Gott in der Bibel, d. h. er verehrt die Bibel als Gott. Der Protestant verehrt freilich nicht das Buch als Buch, wie der König der Aschantis in Afrika den Koran, ob er gleich keinen Buchstaben davon versteht; er verehrt den Inhalt derselben, das Wort Gottes, das Wort, in dem er sein Wesen ausgesprochen, aber dieses Wort existirt ja nur wenigstens unent-

stellt in der Bibel. *) „Es ist nun alles darum zu thun, sagt Luther in einer 1530 in Coburg am Ostermontage gehaltenen Predigt, daß wir den Nutzen und Brauch der Schrift wissen, nemlich, daß sie sey ein Zeugniß aller Artikel von Christo, und dazu das höchste Zeugniß, das weit über alle Wunderzeichen gehet, wie es Christus anzeigt von dem reichen Mann Luc. 16, 29—31: Sie haben Mosen und die Propheten, gläuben sie denen nicht, so werden sie wahrlich viel weniger gläuben, wenn einer von den Todten auferstünde. Die Todten mögen uns trügen, das kann die Schrift nicht thun. Das ist nun der Punkt, der uns bringet, die Schrift so hoch zu halten und zwar Er hält sie selbst hier für das beste Zeugniß. Also wolte er sagen: Lestet ihr die Propheten und gläubet dennoch nicht? Es ist wahr, es ist Papier und Dinten, aber es heißt gleichwohl das fürnehmste Zeichen. So will auch Christus selbst mehr drauf pochen, als auf seine Erscheinung“ u. s. w. Wer sollte sich daher darüber wundern, daß in der protestantischen Kirche „die Kraft des göttlichen Wortes“ oder „die göttliche Kraft der heil. Schrift“ ein Hauptgegenstand der theologischen Streitigkeiten wurde, daß man über die „moralische, natürliche, übernatürliche, physische, physisch-ähnliche, objective, subjective Kraft des göttlichen Wortes“ sich hin und her zankte, daß man z. B. lehrte: „die göttliche und übernatürliche Kraft, wodurch der Mensch erleuchtet und bekehrt werde, sey nicht bey der heil. Schrift, sondern in derselben (non adesse scripturae, sed inesse) und der Mensch werde durch die nicht coexistirende, sondern inexistentirende Kraft der Schrift bekehrt“ (J. K. Schlegel's Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts), daß man ausdrücklich die Gottheit der heiligen Schrift behauptete. So schrieb der Generalsuperintendent und Pastor Primarius G. Nitsche im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts: „Frage, ob die heilige Schrift Gott selbst“ und „Rettung dieser Frage“.

*) Gottes Wort ist auch Gottes Gedanke, Gottes Wille, Gottes Gesinnung, also Gottes Wesen, der Inhalt der heil. Schrift daher der Inhalt, das Wesen Gottes.

18) Freilich ist ein Gott, wie hinlänglich gezeigt wurde, auch ein Bild der Natur, das eingebilbete Wesen derselben — die Natur ist ja der erste, ursprüngliche, als Hintergrund bleibende Gegenstand der Religion — aber der Mensch, namentlich auf dem Standpunkt der Religion, bildet sich ja ein, stellt sich vor die Natur nur nach dem Maassstab seines Wesens, so daß das eingebilbete Wesen der Natur nur das vergegenständlichte Wesen des Menschen ist.

19) Zum Verbrennen gehört freilich auch ein nach der Verschiedenheit des Brennstoffs verschiedener Temperaturgrad, aber auch zur Poesie gehört ein bestimmter, nach der Verschiedenheit des Individuums sich richtender Temperaturgrad — innere und äußere Wärme, um das Feuer der Begeisterung zu erzeugen. So wie wir in geistiges Feuer kommen, so erzeugt sich auch physisches Feuer; es wird uns heiß selbst bei ruhiger Stellung in kalter Stube. Umgekehrt verfest uns aber auch physisches Feuer in poetisches. Wo das Blut vor Kälte erstarrt, schlägt auch die poetische Ader nicht mehr.

20) „Den phantastischen Visionen eines Fieberkranken (drückt sich über diesen Gegenstand G. Bancroft in seiner Geschichte der Ver.=Staaten von Nordamerika aus) gehorcht ein ganzes Dorf oder ein ganzer Stamm, und die ganze Nation würde eher ihre Ernten, ihre kostbaren Pelze, ihre Jagdbeute und alles Andere darbringen, als der Erfüllung des Traumes entgegen sein. Der Traum muß befolgt werden, wenn er verlangte, daß die Weiber einer allgemeinen Umarmung preisgegeben würden. Der Glaube an eine Geisterwelt, die sich durch Träume offenbarte (richtiger: an Träume, die dem Menschen als Geister, Götter, übermenschliche Wesen erschienen), war allgemein. Am obern See hatte dem Neffen einer Chippewa-Indianerin

geträumt, er sehe einen französischen Hund, und das Weib reiste mitten im Winter über Schnee und Eis vierhundert Meilen weit, um sich einen zu verschaffen“. Welch ein Heldenmuth! und doch galt er nur einem Traume!

21) So wird auch in der schon öfter angeführten Geschichte von Paraguay von den Guaranis erzählt, daß oft welche aus bloßer Furcht vor Zauberei starben. Auch die Brasilianer „fürchten die bösen Geister so sehr, daß einige durch den Anblick einer eingebildeten Erscheinung getödtet worden sind“. (Bastholm, histor. Nachr. zur Kenntniß des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand. IV. Th.)

22) Gott erfüllt, was der Mensch wünscht; er ist ein den Wünschen des Menschen entsprechendes Wesen; er unterscheidet sich nur dadurch vom Wunsche, daß in ihm Wirklichkeit, was in diesem nur Möglichkeit ist; er ist selbst der erfüllte oder seiner Erfüllung gewisse Wunsch*), oder: das vergegenständlichte und verwirklichte Wesen des Wunsches. „Jene (die Götter), sagt ein griechischer Dichter (Pindar) bei Plutarch, sind ohne Krankheiten, sie altern nicht, sie kennen keine Mühen, sie sind der dumpfstönenden Ueberfahrt des Acheron überhoben“. Wie kann es deutlicher ausgesprochen werden, daß die Götter die Wünsche der Menschen sind? „Nichts, sagt Vellejus Paterculus, können die Menschen von den Göttern wünschen (optare), nichts die

*) Gudworth fragt in seinem Intellectualsystem: „wenn es keinen Gott giebt, woher kommt es denn, daß alle Menschen einen Gott haben wollen?“ Aber man muß vielmehr gerade umgekehrt fragen: wenn ein Gott ist, wozu und warum brauchen ihn denn die Menschen zu wünschen? Was ist, das ist kein Gegenstand des Wunsches, der Wunsch, daß ein Gott sei, ist gerade der Beweis, daß keiner ist.

Götter den Menschen gewähren (praestare) . . . was nicht Augustus . . . dem römischen Staat darstellte“. „Das zu Erlernende, sagt Sophocles (Plutarch: über das Glück), lerne ich, das zu Findende suche ich, das zu Wünschende (oder Erwünschte, Wünschenswerthe, τὰ δ' ἐνχτὰ) erflehe ich von den Göttern“. „Hanna hatte keine Kinder, der Herr hatte ihren Leib verschlossen“, d. h. sie war unfruchtbar. „Da stand Hanna auf und betete zum Herrn: wirfst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn geben sein Lebenslang. Und der Herr gedachte an sie. Der Herr hat meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat (d. h. meine Bitte gewährt). Sie ward schwanger und gebar einen Sohn und hieß ihn Samuel, denn ich habe ihn von dem Herrn gebeten“, d. h. den Gotterflehten, Theaiteton, wie Josephus Samuel übersetzt. (Clericus, Commentar zu Samuel.) Clericus bemerkt zu dieser Stelle, daß man bei den Worten: „der Herr verschloß ihren Leib“ nicht an ein Wunder d. h. eine besondere Wirkung der Allmacht Gottes zu denken habe, daß folglich auch die Deffnung ihres Leibes kein Wunder gewesen sei. Allein was ist denn Gott, was das Gebet, wenn es keine andere Kraft und Bestimmung hat, als die präformirten Keime der Natur zu entwickeln? Der Glaube läßt sich auf keine anatomisch physiologischen Fragen und Untersuchungen ein. Dem Glauben zufolge war Gott oder die göttliche Kraft des Gebetes, des frommen Wunsches die Ursache von Hanna's Empfängniß. Ein Gott, der nicht erschaffen, der nur die vom Naturalismus gelegten Eier ausbrüten kann, ist kein Gott. Ein Gott ist so über der Natur, so frei, so wenig gebunden an anatomisch physiologische Bedingungen, als der Wunsch, als die Phantasie des Menschen. Odysseus, um noch mehrere Beispiele und Beweise von dem Zusammenhang zwischen Gott und Wunsch zu geben, sagt z. B. zum Eumäus: „Zeus gewähre dir, Freund, und die andern unsterblichen Götter, was du am meisten begehrst, dieweil du so gütig mich aufnimmst“. Und im einundzwanzigsten Gesang der Odyssee sagt der Oberhirte der Kinder zu

Odyſſeus: „Vater Zeus, o wenn doch diesen Wunsch du gewährtest, daß heimkehrte der Held und ihn ein Unsterblicher führte!“ Jupiter sagt in Ovid's Fasten zu dem böotischen Bauern Hyrieus, der ihn nebst seinem Bruder Neptun und Mercurius gastfreundlich bewirthe hatte: „Wenn du etwas begehrest (oder wünschest), so wünsche; Alles sollst du bekommen, oder sei dir gewährt“. Der Greis antwortete: ich hatte eine theure Gattin, aber sie deckt jetzt die Erde. Ihr habe ich bei Eurem Namen geschworen, kein Weib außer ihr zu berühren. Ich halte mein Wort; aber mein Herz ist getheilt, ich möchte gern Vater sein und mag doch nicht Gatte sein. Die Götter bewilligten insgesammt seinen Wunsch; sie pißten in eine Ochsenhaut und aus dem Götterurin entstand nach Verlauf von zehn Monden ein Knäblein. Sehen wir von den wässerigen Zusätzen dieser Fabel ab, so sagt sie uns dasselbe, was bei einer ähnlichen Gelegenheit das Alte Testament sagt: „sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?“ d. h. sollte der Einbildungskraft des menschlichen Herzens und Wunsches etwas unmöglich sein?

23) Folgende wegen ihrer Einfachheit und Innigkeit höchst interessante indische Hymne an das Wasser aus dem Rig-Veda (Colebrooke's Abhandl. über die h. Schriften der Inder. Uebers. v. L. Poole. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Inder) kann ich mich nicht enthalten, diesen Anmerkungen einzuverleiben. „Die Gewässer, die Göttinnen, die unsere Kühe tränken, rufe ich an, den Flüssen müssen wir Opfer bringen. Im Wasser ist Unsterblichkeit (Nektar), im Wasser ist Heilkraft, ihr Priester seid unverdroffen im Preise des Wassers. Soma hat mir verkündet, daß im Wasser alle Heilmittel seien, daß Agnis (das Feuer) Alles beglückt und daß das Wasser Alles heilt. Ihr Wasser! erfüllet meinen Körper mit Krankheit vernichtenden Heilmitteln, auf daß ich lange der Sonne Licht erblicke. Ihr Wasser! nehmt hinweg von mir Alles, was böse in mir ist, was ich Gewaltiges

verübt und allen Fluch oder Lüge, die ich gesprochen. Heute habe ich die Wasser verehrt, mit der Wasser Wesenheit habe ich mich verbunden (im Baden), komm du mit dem Wasser begabter Agnis, umgieb mich mit Glanz“.

24) Insofern die Eltern Privatwesen, die Götter aber öffentliche, den ganzen Staat, alle Bürger betreffende und umfassende Wesen sind, so stehen allerdings jene diesen nach, denn das Haus oder die Familie (d. h. diese oder jene) kann, wie Valerius Maximus sagt, vernichtet werden, ohne daß der Staat zu Grunde geht, aber der Untergang der Stadt oder des Staats zieht nothwendig den Untergang aller Penaten nach sich. In der Rangordnung der Pflichten weist daher Cicero den Pflichten gegen die Götter den ersten Platz an, den Pflichten gegen das Vaterland den zweiten, den Pflichten gegen die Eltern den dritten. Aber Grad oder Rangunterschiede machen keinen Wesensunterschied. Ueberdem ist das Erste in der Gedankenordnung nicht das Erste in der Naturordnung. Der Ursprung der Heiligkeit des Vaterlands ist die Heiligkeit des eigenen Herdes*), der Penaten, der Väter, und der Ursprung der Heiligkeit der Götter die Heiligkeit des Vaterlands, denn der Hauptgrund ihrer Verehrung liegt ja darin, daß sie die Götter des Vaterlands, daß sie Di Romani sind, aber ehe Rom war, gab es auch keine römischen Götter.

*) Quid est sanctius, sagt Cicero oder der Verfasser der Oratio pro domo, quid omni religione munitius, quam domus uniuscujusque civium? hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas est. Welch ein Contrast zwischen diesem Respect des heidnischen Staates vor der Heiligkeit des Hausrechts und der Noth, der Unverschämtheit, womit der christliche Staat und noch dazu aus den leichtfertigsten Verdachtsgründen, wie ein Dieb über Nacht ins Haus bricht und den Eigenthümer ins Gefängniß schleppt!

25) Da die alten Heiden, namentlich die Griechen, alle nicht nur körperlichen, sondern auch geistigen Güter und Kräfte als Götter oder Gaben der Götter betrachteten, und einsahen, daß ohne Tugend und Verstand oder Weisheit es kein Glück giebt — „verderblich, sagt z. B. Hesiod, ist dem armen Sterblichen die Ungerechtigkeit“, und Solon: „Reichthum wünsche ich wohl zu haben, aber nicht auf ungerechte Weise“ — so waren allerdings nicht nur materielle, sondern auch geistige Güter Gegenstände ihrer Wünsche und Gebete. Beginnen ja die Dichter stets ihre Gesänge mit Gebeten an die Götter! Aber sie kannten allerdings keine von den äußerlichen Gütern unabhängige Tugend — daher die Klage der Dichter über das Unglück der Armuth, weil sie die Menschen verderbe, zu niedriger Gesinnungs- und Handlungsweise zwingt, — „o Plutos (Reichthum)! schönster und liebenswürdigster aller Götter, heißt es z. B. bei Theognis, mit dir werde ich, bin ich gleich schlecht, ein guter Mann“ — eben so wenig eine von den körperlichen Gütern unabhängige Glückseligkeit. So heißt es z. B. in einem griechischen Skolion, einem Gebet an die Hygiea, die Göttin der Gesundheit: „ohne dich ist Niemand glücklich!“ Kennt doch selbst noch Aristoteles keine von den äußern „zeitlichen Gütern“ unabhängige Tugend und Glückseligkeit.

26) Allerdings vergötterten die Heiden auch die Armuth, das Unglück, die Krankheit. Aber der Unterschied ist nur der: das Gute ist etwas Erwünschtes, das Ueble oder Böse etwas Verwünschtes. So heißt es z. B. beim Theognis: O elende Armuth! warum willst du nicht zu einem andern Manne gehen, warum liebst du mich wider meinen Willen? Geh doch weg von mir!

27) Weil ich im „Wesen des Christenthums“ und anderwärts nicht moralisirt, nicht über die Sünde geheult, nicht einmal ihr ein be-

sonderes Kapitel mit ihrer ausdrücklichen Namensüberschrift gewidmet habe, so haben mir meine Kritiker vorgeworfen, daß ich das Christenthum nicht begriffen hätte. Wie aber in andern Cardinalpunkten — was freilich nur eine Behauptung ohne Beweis ist, aber ich habe nun einmal keine Zeit und keine Lust zu derartigen Beweisen, zu wesen- und gegenstandlosen Kritiken *) — wie also in andern Cardinalpunkten meine scharfsinnigen Gegner mir gerade meinen richtigen Blick und Tact zum Vorwurf machten, so auch in diesem Punkte. So wenig die Tugend oder Moral für sich selbst Ziel und Gegenstand der christlichen Liebe, so wenig ist das Laster oder die Sünde für sich selbst Gegenstand des christlichen Hasses. Gott ist das Ziel des Christen; aber Gott ist nicht, wenigstens nicht nur ein moralisches Wesen; ein nur moralisches Wesen ist eine bloße Abstraction, ein bloßer Begriff, und ein Begriff hat keine Existenz. Gott aber ist, dem Glauben nach, ein Wesen, ein existirendes, wirkliches Wesen. Gott ist freilich heilig, gut, sündlos; er begreift die moralische Güte oder Vollkommenheit in sich, aber nur, weil er der Inbegriff aller Güter ist; er ist ja nichts Andres, als das personificirte und vergegenständlichte Wesen der mit allen Schätzen, allen Gütern und Vollkommenheit der Natur und Menschheit erfüllten und ausgeschmückten Einbildungskraft. Die moralische Vollkommenheit oder Tugend in Gott ist nicht die Kantische, die Tugend im Widerspruche mit der Neigung, mit dem Glückseligkeitstrieb; Gott, als der Inbegriff aller Güter, ist die Seligkeit; wer daher Gott zu seinem Ziele hat, der hat allerdings die Sündlosigkeit, die moralische Vollkommenheit, aber unmittelbar, ununterscheidbar zugleich die Seligkeit zu seinem Ziele. Indem ich, sagt z. B. Augustin im zehnten Buche seiner Confessionen, dich meinen Gott suche, suche ich das selige Leben. Gott heißt bei den Christen das höchste Gut, aber eben so heißt auch die Vita aeterna, das ewige oder

*) Die unwillkürlich groß gewordene Anmerkung zu dieser Anmerkung stehe am Schlusse nach Nummer: 28.

selige Leben das höchste Gut. Der Christ beanstandet keineswegs die Sünde allein oder für sich selbst, sondern zugleich ihre Bedingungen, ihre Ursachen, ihre Complicen, beanstandet den ganzen Zusammenhang, in welchem die Sünde nothwendig mit begriffen ist: die Welt, die Natur, das Fleisch. Ist Freien Sünde? Nein; aber gleichwohl freien sie nicht im Himmel, dem Ziel der christlichen Wünsche. Ist Essen und Trinken eine Sünde? Nein; aber etwas Ungöttliches, vom Ideal des Christenthums daher Ausgeschlossenes. Das Wesen des Christenthums, wie ich es in der diesen Titel führenden Schrift mit einem philosophischen Ausdruck ganz richtig bezeichnete, ist die Subjectivität im guten und schlimmen Sinne des Wortes – die Subjectivität, d. h. die von den Schranken der Natur emancipirte, damit freilich von den Lüsten, aber auch den Lasten des Fleisches erlöste Seele oder Persönlichkeit des Menschen, oder vielmehr der vergötterte uneingeschränkte, übernatürliche Glückseligkeitstrieb.

28) So sagt z. B. ein altes christliches Gesangbuch: „Wilt du mich auf das Siechbett legen? Ich will. Soll ich in Mangel seyn? Ich will Und giebst du mich dem Tod? Ich will; dein Will gescheh o Gott! Wilt du mich in dem Himmel haben? Herr dieß ist meiner Wünsche Füll. Soll ich dann zur Hölle traben? Ich weiß Herr, dieß ist nicht dein Will. Daß dein Will so nicht wollen sollt, Hat deines Sohnes Tod gewollt.“ In einem andern Liede von Chr. Titius heißt es: „Hülfe, die er aufgehoben, Hat er drum nicht aufgeschoben, Hilft er nicht zu jeder Frist, Hilft er doch, wanns nöthig ist.“ „Es hat kein Unglück, heißt es in einem andern Liede, nie so lang gewährt, Es hat doch endlich wieder aufgehört.“ In einem andern: „Wieß Gott gefällt, so laufs hinaus, Ich laß die Vöglein sorgen, Kommt mir das Glück heut nicht zu Haus, So wird es doch seyn morgen. Was mir ist b'schert, Bleibt unverwehrt, Ob sichs schon thut verziehen, Dank

Gott mit Fleiß, Soll's seyn, so seys, Er wird mein Glück wohl fügen.“ Und in einem Liede von R. Hermann heißt es: „Sey Gott dem Herrn ergeben, Er machs, wies ihm gefällt, Es thut ihm nichts gefallen, Dann was uns nützlich ist, Er meint's gut mit uns allen.“ Endlich in einem Liede von P. Gerhard: „Es ist herzlich gut gemeint Mit der Christen Plagen: Wer hier zeitlich wohl geweint, Darf nicht ewig klagen, Sondern hat vollkommne Lust Dort in Christi Garten, Dem er einig recht bewußt, Endlich zu gewarten.“

(Zu Anm. 27.) Wesenlos, geistlos, nutzlos, langweilig, widerlich sind Antikritiken, weil die Kritiken in ihrem Eifer, den Schriftsteller nicht zu begreifen, sondern zu widerlegen, den Schein für das Wesen nehmen, ohne Kritik Sprachliches zum Sächlichen, Locales zum Universalen, Particuläres zum Charakteristischen, Zeitliches zum Bleibenden, Relatives zum Unbedingten machen, nicht Zusammengehörendes verknüpfen, nothwendig Verbundenes aber trennen, kurz willkürlich Alles kunterbunt durch und unter einander werfen und daher der Antikritik keine philosophische, sondern nur eine philologische Citatenthätigkeit überlassen. Oder vielmehr ihr die Nothwendigkeit auferlegen, die Kritiker erst das Lesen zu lehren, namentlich das Lesen von Büchern, die mit Geist geschrieben; denn die geistreiche Schreibart besteht unter Anderem darin, daß sie Geist auch in dem Leser voraussetzt, daß sie nicht Alles ausspricht, daß sie die Beziehungen, Bedingungen und Einschränkungen, unter welchen allein ein Satz gültig ist und gedacht wird, den Leser sich selbst sagen läßt. Wenn daher der Leser, sei es nun aus Stumpfsinn oder Tadelsucht, diese Auslassungen, diese leeren Zwischenräume nicht ausfüllt, wenn er den Autor nicht selbstthätig ergänzt, wenn er nur gegen, aber nicht für ihn Geist und Verstand hat, so ist es kein Wunder, daß die ohnedem wehr- und willenlose Schrift von der kritischen Willkür jämmerlich zu Grunde gerich-

tet wird. So macht, um dieses mein Urtheil durch einige Proben zu rechtfertigen, der Professor v. Schaden zum wesentlichen, definitiven Ausgangspunkt seiner Kritik über meinen „Begriff des Denkens“ ein Moment aus meiner Entwicklung — eine Recension vom Jahre 1838; und verknüpft dann damit, aber auf die willkürlichste und kritikloseste Weise, Sätze entgegengesetzten Inhalts aus meinen spätern Schriften. Was soll z. B. auf S. 47 der §. 24 aus den Grundsätzen, der mit den Worten eingeleitet wird: „zwar wird noch zugestanden, daß die Seele die Identität mit sich selbst empfinde“. Das organische Mittelglied zwischen den Gedanken von 1838 und den spätern „Erweiterungen, die in jeder Beziehung etwas Verwunderliches? und den früheren Bestimmungen mehr oder minder Widersprechendes an sich erkennen lassen“, ist erstlich die theils directe, theils indirecte Kritik jener Recension und ihres Standpunkts in dem Aufsatz „wider den Dualismus“, wo ich die psychologische Genesis der Vorstellungen der Ueber sinnlichkeit, der Immaterialität, der Seele gebe, wo ich erkläre, wie es kommt, daß der Mensch den Denfact nicht mit dem Hirnact zusammenreimen kann, ist ferner der an unzähligen Beispielen und Gegenständen gelieferte Beweis, daß das übersinnliche Wesen nichts Andres ist, als das unsinnliche (abgezogene oder eingebilbete) Sinnliche, ist endlich das Thema aller meiner spätern Schriften: der Mensch als das Subject des Denkens, während mir früher das Denken selbst Subject war, für sich selbst von mir fixirt und betrachtet wurde. Aber alle diese Mittelglieder überspringt der kritiklose Kritiker, abstrahirt sich aus einigen beliebig zusammengeworfenen Sätzen den Gegensatz von Geist und Materie, und baut nun darauf das Lustschloß seiner Kritik über „den Begriff des Denkens“. Eben so willkürlich und kritiklos ist seine Kritik „über den Begriff des Seins“. So heißt es z. B.: das Sein „wird (bei F.) zu einem Schatten . . . sinkt zu einem Theil des Denkenden, der Ichheit herab. Es wird unaufhaltsam die Theseis zur Nothwendigkeit: die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben,

nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen." Wie paßt um Himmelswillen dieser Satz hierher! Er ist ja nur ein verallgemeinertes historisches Factum. Und wie soll aus ihm die Verflüchtigung des Seins ins Denken gefolgert werden? „Man sagt zwar noch, fährt der Kritiker fort: „„Sein heißt Gegenstand sein““, aber man fügt augenblicklich hinzu: „„setzt also Bewußtsein voraus. Das Etwas ist erst als Object des Bewußtseins ein wirkliches Etwas . . . also das Bewußtsein das Maasß aller Existenz.““ Wie kann der „gewissenhafte“ Kritiker übersehen, daß dieser Satz ein in der Entwicklung, im Sinne des Fichte'schen Idealismus ausgesprochener Satz ist, da es doch sogleich in dem nächstfolgenden Satz heißt: „So verwirklicht sich im Idealismus das Wesen der Theologie“! Wie gänzlich verfehlt seine Kritik ist, das geht übrigens schon daraus hervor, daß er den Inhalt meiner Schriften auf die abstracten Begriffe von Sein und Denken reducirt, da doch nach mir alle Philosophie über das Denken ohne das denkende Wesen, über das Sein ohne das seiende Wesen, welches nur der Sinn offenbart, alle Philosophie überhaupt, welche die Dinge nicht in flagranti ergreift, eitle und unfruchtbare Speculation ist, da ich doch ausdrücklich an die Stelle des Seins die Natur, an die Stelle des Denkens den Menschen setze und eben deswegen auch nicht die abstracte, sondern die dramatische Psychologie, d. h. die Psychologie nur in Verbindung mit den Gegenständen, worin sich die Psyche des Menschen in ihrer Totalität offenbart, also nur in ihren gegenständlichen Aeußerungen, ihren Thaten zu meinem Thema habe. Herr v. Schaden glaubt sicherlich, mich widerlegt, wenigstens kritisiert zu haben; ich sage ihm aber, daß er nur von mir geträumt hat und noch dazu sehr wüßte. Nun auch einige Worte über die „Kritik“ des Herrn Prof. Schaller. Auch dieser „Kritik“ könnte ich nur, wenn ich mich auf eine förmliche Antikritik einlassen wollte, mit einer philologischen Zergliederung meiner eignen Schriften antworten; denn ihr Verfasser hat so wenig einen, auch nur einiger Maassen treffenden Blick in mein selbst nur formelles Wesen

geworfen, daß von seinen Urtheilen und Ausstellungen immer gerade das Gegentheil das Richtige ist, und geht in seiner kleinlich kritischen Malice so weit, daß er selbst die einfachsten, sonnenklarsten Sätze von mir, Sätze, die nur in Worte verwandelte historische Thatfachen sind, Sätze, die sogar allgemein anerkannte Wahrheiten aussprechen, wie z. B., daß die Naturreligion die erste oder ursprüngliche Religion ist, negirt oder doch bekräftelt. Doch ich abstrahire von allen einzelnen Vorwürfen, von allen den Widersprüchen, Gedankenlosigkeiten und Unsinnigkeiten, die mein Kritiker aus meinen Gedanken theils folgert, theils unmittelbar in ihnen ausgesprochen findet. Ich hebe nur einen Punkt hervor; aber er ist der Cardinalpunkt, um den sich Alles dreht. Es ist der Begriff des Individuums. Die wesentliche Differenz zwischen meinem Standpunkt und dem Standpunkt, den mein Kritiker repräsentirt, besteht darin: er unterscheidet die Gattung oder das Allgemeine vom Individuum, setzt es diesem als „ein sich selbst setzendes“, d. h. selbstständiges, objectives Wesen entgegen, das Individuum ist ihm daher das Negative, Endliche, Relative, Zufällige, die Position des Individuums folglich die Position der „Willkür, der Unsittlichkeit, der Sophistik“; ich dagegen identificire die Gattung mit dem Individuum, individualisire das Allgemeine, generalisire aber eben deswegen das Individuum, d. h. erweitere den Begriff des Individuums, so daß das Individuum mir das wahre, das absolute Wesen ist. Nach dem Standpunkt des Herrn Sch. hat also der Mensch oder das Individuum in sich „eine sich selbst setzende, in sich nothwendige Allgemeinheit“, wodurch das Individuum practisch und theoretisch über sich hinaus kann, eine „principielle Allgemeinheit des Ich“, welche der Grund der Sprache, eine „wesentliche Allgemeinheit, wodurch das Individuum über seine individuellen Neigungen hinaus gesetzt wird,“ „seine individuelle Willkür überwindet“, wie in der Sittlichkeit, wodurch es, wie z. B. „in der künstlerischen Begeisterung von der Idee und nicht von seinen eigenen, individuellen Vorstellungen getrieben wird“, wodurch, wie

im Wissen, meine Gedanken „nicht bloß meine sind, sondern das Wesen ausdrücken, Energie der Vermittelung in sich sind“. Wir haben also hier zwei Wesen im Menschen: ein allgemeines und ein individuelles, während nach mir die Individualität den ganzen Menschen umfaßt, das Wesen des Menschen nur Eines, das allgemeine Wesen selbst individuelles Wesen ist. Allerdings unterscheidet sich der Mensch in sich selbst — er ist ja selbst sichtlich zusammengesetzt aus unterschiedenen, ja entgegengesetzten Organen und Kräften — aber das, was er von sich unterscheidet, gehört eben so zu seiner Individualität, ist eben so gut ein Bestandtheil derselben, als das, wovon er es unterscheidet. Wenn ich eine Neigung bekämpfe, ist diese Kraft, wodurch ich sie bekämpfe, nicht eben so gut eine Kraft meiner Individualität, als meine Neigung, nur eine Kraft einer andern Art *)? Der Kopf, der Sitz der Intelligenz, ist etwas ganz anderes, als der Bauch, der Sitz der materiellen Triebe und Bedürfnisse. Aber erstreckt sich mein Wesen nur bis an den Nabel, nicht bis an den Kopf? Ist nur der Inhalt meines Bauches der Inhalt meiner Individualität? bin ich im Kopfe nicht mehr Ich? bin ich nicht vielmehr da erst recht Ich? Ist das Denken keine individuelle Thätigkeit, kein „individueller Zustand“? Warum strengt es mich denn dann so sehr an? Ist der Kopf des Denkers, d. h. Menschen, welcher die individuelle Thätigkeit des Denkens zu seiner hauptsächlichsten und charakterisirenden Aufgabe macht, nicht unterschieden von dem nicht denkenden Kopfe? Glauben Sie wohl, Herr Professor, daß Fichte im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung philosophirte, Göthe im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung dichtete, Raphael im Widerspruch mit seinen individuellen Neigungen malte? Was machte denn

*) Die Lebensart: über sich hinausgehen, sich selbst überwinden, findet in anderen Lebensarten, wie z. B. sich selbst übertreffen, ihre Erklärung. Kann wirklich ein Individuum sich selbst übertreffen? Ist das Uebertreffende nicht meine nur jetzt erst gezeitigte, entwickelte, individuelle Kraft und Anlage? Aber die meisten Menschen machen Lebensarten zu Wesensarten.

den Künstler zum Künstler, als daß eben seine individuellen Neigungen, Vorstellungen und Anschauungen künstlerische sind? Und was ist denn die Idee des Künstlers, von der er getrieben wird, anders, als „ein mehr oder weniger unbestimmtes Bild eines anderen Individuums“, d. h. hier Kunstwerks „oder eines anderen individuellen Zustandes“ der Kunst, als der bisherige war? Was sind denn überhaupt „individuelle Neigungen und Vorstellungen“? Es sind Vorstellungen und Neigungen, die nicht zu diesem Berufe, zu diesem Standpunkt, zu dieser Sache gehören, die aber an sich eben so wesentlich, eben so positiv als andere sind. Z. B. ich mache ein erhabenes Gedicht, während dessen fallen mir allerlei komische Scenen ein, wozu ich eine besondere Neigung habe, und unterbrechen mich in meinem Flug; diese Vorstellungen sind „individuelle“, die ich fern halten, abweisen muß, wenn ich mein Thema erfüllen will; sie sind es aber nicht mehr, so wie ich sie selbst zum Gegenstand eines eigenen Kunstwerks mache, so wie ich ihnen den gehörigen Platz einräume. Dieser Mensch ist ein Maler; er hat an seiner Kunst den Grund und Haltpunkt seiner materiellen und geistigen oder moralischen Existenz; außer dieser seiner aus Neigung erwählten und öffentlich anerkannten Gattin hat er aber noch andere Passionen; er ist auch ein Liebhaber der Musik, der Reitsport, der Jagd u. s. w.; er vernachlässigt darüber seine eigentliche Kunst und stürzt dadurch sich und seine Familie ins Verderben. Diese Passionen sind allerdings hier „individuelle Neigungen“; sind sie aber an sich verwerfliche? haben sie nicht anerkannte, objective Existenz in andern Individuen? giebt es keine Reiter, keine Musiker, keine Jäger aus Neigung und von Profession? Dieses Dienstmädchen findet zufällig das Schmuckkästchen ihrer Gebieterin geöffnet; sie erblickt darin eine Menge kostbarer Ringe; es entsteht in ihr der Wunsch: ach! wenn ich nur auch meine leeren Finger mit solcher Herrlichkeit schmücken könnte. Die verführerische Gelegenheit macht den Wunsch zur That — das arme Geschöpf stiehlt und kommt in das Strafärbeitshaus. Ist diese Neigung zu einem Edel-

stein oder goldenen Ring an sich eine „individuelle“ und, was eins ist in dem Sinne unserer speculativen Philosophen, eine zu überwindende, sündhafte, strafbare? Nein; denn diese Neigung gilt in der Besitzerin für eine rechtmäßige, indem der Gegenstand derselben als unverletzliches Eigenthum anerkannt ist. Ja aus dem Gold und den Edelsteinen, womit sich die Krone des Staatsoberhauptes schmückt, funkelt uns die „individuelle Neigung“ des unglücklichen Dienstmädchens zu Putz und Staat selbst als eine „allgemeine Macht“ entgegen. Jeder Mensch überhaupt hat eine Menge Wünsche, Neigungen, Gelüste, die er nicht kann aufkommen lassen, weil sie mit seinem öffentlichen Wesen, seinem Beruf, seiner Existenz, seinen Verhältnissen in Widerspruch stehen, Wünsche und Neigungen, die daher in ihm nur eine ephemere, mikroskopische, spermatozoische Existenz haben, weil es ihm eben zu ihrer Befriedigung an Raum und Zeit oder andern Mitteln fehlt, aber in andern Individuen die großen Herren oder Thiere spielen. Der Schluß aber von der Negation dieser Wünsche und Neigungen auf eine „sich selbst setzende Allgemeinheit“, auf ein Gedankengespenst ohne Neigung, ohne Wünsche, ohne Individualität ist nichts Andres, als der alte, nur in logische Formen oder Phrasen verhüllte dualistische und phantastische Sprung oder Schluß von der Welt auf ein nicht weltliches, von der Materie auf ein immaterielles, von dem Leibe auf ein leibloses Wesen; denn das Wesen, dem ich diese Neigungen und Wünsche aufopfere, ist selbst nichts Andres, als eine individuelle oder vielmehr die individuellste Anlage und Neigung, die ich vor andern bevorzugt, durch Fleiß und Uebung bis zur Meisterschaft ausgebildet und eben dadurch auch zur öffentlichen Anerkennung gebracht habe, der Unterschied überhaupt zwischen „Individuell“ und Allgemein ein relativer, verschwindender, indem, was in mir nur eine Privatperson, im Andern eine öffentliche, allgemeine Person ist. Waren Sie, Herr Professor! nicht früher selbst ein Privatdocent? Was ist aber ein Privatdocent? Ein Individuum, dessen Verlangen zu dociren

die „allgemeinen“ Universitäts-„Mächte“ aus gelehrtem Dünkel und Hochmuth als eine unberechtigte „individuelle Neigung“ nicht zu Wort kommen lassen wollen? Nun sind Sie aber Gottlob! Professor und ihre ehemalige Privatneigung ist jetzt sogar für Sie zur Amtspflicht, zur „sittlichen Nothwendigkeit“ geworden. Aber freilich welcher Unterschied zwischen Einst und Jetzt! So wenig der Professor davon etwas wissen will, daß er einst Privatdocent gewesen, so wenig will die Pflicht, wenn sie sich einmal vom Leben abgesondert und auf den Katheder der abstracten Moral emporgeschwungen, davon etwas wissen, daß auch sie aus einer „individuellen Neigung“ des Menschen hervorgegangen ist. Woher stammt denn aber z. B. das Gesetz und folglich die Pflicht, nicht zu tödten? aus dem „kategorischen Imperativ“. Ja; aber dieser kategorische Imperativ lautet: ich mag nicht sterben, ich will leben, und was Ich will, das sollst du, nämlich mich leben lassen. Woher das Gesetz und folglich die Pflicht, nicht zu stehlen? aus der sich selbst setzenden Allgemeinheit? Warum nicht lieber aus dem sich selbst setzenden Vöder? Besitzen heißt ja worauf sitzen und sitzen kann man nicht ohne das Gefäß. Du sollst nicht stehlen heißt in der That nichts Andres, als Du sollst mir nicht den Sitz meiner individuellen Neigung und Willkür, sei dieser nun ein Sopha oder ein Strohsack, ein königlicher Thron oder ein päpstlicher Nachstuhl, unter meinem Hintern, dem letzten Argument und Fundament des Eigenthumsrechts, hinwegziehen! Woher kommt es, daß in den Gesetzen der Deutschen die Jagd eine so wichtige Rolle spielt, daß der Diebstahl oder die Tödtung eines abgerichteten Hirsches höher sogar als die Ermordung eines Slaven gebüßt wurde? Aus der „individuellen Neigung“ der Deutschen zur Jagd. Was ist aber das Ungerechte, das Barbarische in den deutschen Jagdgesetzen? die Neigung zur Jagd? nein! sondern dies, daß die großen Herren nur ihre Neigung als eine legitime Macht geltend machten, in allen Andern aber dieselbe als eine nur individuelle Neigung im Sinne unsrer Philosophen verdammten. „Die Fürsten und Edlen, sagt Seb.

Münster in Wirth's deutscher Geschichte, hängen gemeiniglich an dem Jagen und meinen, es gehör ihnen allein zu aus langwierigem Brauch und gegebener Freiheit, aber den andern verbieten sie zu fahen Hirsche, Rehe, Hasen und Hinner bei Verlierung der Augen, ja an etlichen Orten ist es verboten bei Kopfabhauen". Woher stammt aber die „speculative Philosophie" mit ihrer Polemik gegen individuelle Willkür, individuelle Neigungen, individuelle Vorstellungen oder Gedanken? sie stammt direct aus der Kaserne oder — es ist ziemlich eins, die Kasernen sind ja nichts Andres als die säkularisirten Klöster des Mittelalters — aus dem Jesuitencollegium. Der Kasernenmensch, sei er nun ein militärischer oder geistlicher, katholischer oder protestantischer, darf nicht essen, trinken, gehen, schlafen, nicht handeln, fühlen, denken, wie er will und seiner Individualität gemäß soll; nein! alle individuelle Willkür ist aufgehoben, d. h. alles Denken, alles Fühlen, alles Wollen ist aufgehoben; denn wer mir meinen eignen oder individuellen Willen nimmt, der läßt mir gar keinen Willen, und wer mir das Recht auf eigene Gedanken, das Recht auf meine individuelle Vernunft abspricht, der spricht mir überhaupt das Recht auf Gedanken und Vernunft ab, sintemal und alldieweil es eben so wenig eine allgemeine Vernunft, als einen allgemeinen Magen giebt, obgleich Jeder eben so gut einen Magen hat, als er ein Denkorgan oder Denkvermögen hat. Lassen wir den Jesuiten selbst reden, um uns zu überzeugen, daß der Jesuitismus das unbewusste Original und Ideal unserer speculativen Philosophen, gleichwie er das bewusste Ideal und Original unserer desperaten conservativen Staatskünstler ist. Der Jesuit, heißt es in den *Regulae Societatis Jesu*, widersteht der natürlichen Neigung (*naturali propensione*), welche allen Menschen eingepflanzt ist, ihr eigenes Urtheil zu haben und zu befolgen (*de Obedient. Virt. Epist. Ignatii*); er muß alle eigene Meinung und Ueberzeugung mit blindem Gehorsam aufgeben; er muß sein, wie ein Stock (*baculus*), der ein willenloses Werkzeug unserer Hand ist oder

wie ein Leichnam, mit dem man machen kann, was man will (*se ferri ac regi . . . sinere debent perinde ac si cadaver essent*, *Summarium Constit. Nr. 35. 36.*). Vollkommen richtig! Die Aufhebung der „individuellen Willkür“, die Aufhebung folglich der willkürlichen Bewegung ist die Aufhebung des Lebens. Der speculative Philosoph ist, wie der Jesuit, wie der Monarchist, ein Todfeind des Lebens, denn er liebt über alle Maßen die „Ordnung und Ruhe“, um nicht in seinen Gedanken gestört zu werden; aber das Leben ist wesentlich unruhig, unordentlich, anarchisch, so wenig durch die beschränkten Begriffe des Philosophen zu fassen als durch die beschränkten Gesetze des Monarchen zu beherrschen. Was ist denn nun aber das Allgemeine, dem der Jesuit seine individuelle Neigung, Willkür und Vernunft opfert, was das Gleiche, Identische — *Idem sapiamus, idem dicamus omnes*, heißt es in den angeführten Regeln — in den einzelnen jesuitischen Individuen? Dieses *Idem*, dieses Allgemeine ist nichts Andres, als der Wille, die „individuelle Willkür“ des Superiors, welcher dem Jesuiten der Stellvertreter Gottes, d. h. Gott selbst ist, wie der Monarch dem Monarchisten. Der Jesuit muß, sagt der heilige Ignatius, nicht nur dasselbe wollen, sondern auch dasselbe fühlen (oder denken, *sentiat*), was der Superior und dessen Urtheil das seinige unterwerfen. Sehen Sie Herr Professor! wie die Verneinung einer Individualität nur die Bejahung einer andern, wie überhaupt das Allgemeine ein Individuelles ist, das aber die Macht hat andere Individuen zu beherrschen, weil es entweder gewaltsam ihre Individualität unterdrückt oder ihrer individuellen Neigung zusagt, denn selbst der Jesuitismus setzt eine besondere Anlage und Neigung zu sich voraus. Die „heilige Schrift“, um ein anderes Beispiel zu geben, ist dem Christen die Schrift schlechtweg; „der Geist redet, sagt Luther zu dem Vers des 40. Psalms: „im Buch ist von mir geschrieben“, als wüßte er von keinem Buch (so doch derselben die Welt voll ist), ohne allein von diesem Buch der heiligen Schrift“. Aber ist die heilige Schrift, welcher der Christ seine subjective oder „indi-

viduelle" Vernunft aufopfert, nicht auch ein individuelles Buch? Sind die Vorstellungen der Bibel die Vorstellungen des Korans, der Vedas, des Zendavesta? Ist, was in Beziehung auf den Christen allgemein, nicht in Beziehung auf den Mohamedaner oder Hindu individuell? Ist, was unseren gläubigen Vorfahren für „Gotteswort" galt, nicht längst als Menschenwort erkannt? Wie relativ ist auch hier der Unterschied zwischen Allgemein und Individuell! Was an diesem Ort und zu dieser Zeit für „individuelle Willkür" gilt, das ist an einem andern Ort und zu einer andern Zeit allgemeines Gesetz. Und was heute oder hier eine subjective, feyerliche Meinung ist, das ist dort oder morgen heiliger Glaubensartikel. Bei uns ist jetzt Republik und anarchische Willkür, Königthum und Gesetzmäßigkeit identisch; aber bei den Römern war königlich ein Prädikat der Gesetzlosigkeit, der Willkür, der Unzucht, des Hochmuths — *regia libido, regii spiritus, superbia regia*, — da hieß es: *Regia res scelus est*. Und ist dieser Ausspruch nicht von der Geschichte, selbst auch der deutschen, bestätigt? Ist nicht auch bei uns die Monarchie, wenn gleich im Einklang mit den Wünschen und Interessen der Menge im Gegensatz zu den Uebeln aristokratischer Polyarchie, aus individueller Herrsucht, individueller Habsucht, individueller Mordsucht hervorgegangen? Ist nicht bei uns die Todesstrafe, wenigstens gegen zahlungsfähige Freie, nur mit dem Königthum entsprungen? (Wirth: Deutsche Geschichte.) Und ist nicht in der Monarchie, wenigstens der wahren, der absoluten, die individuelle Willkür des Monarchen allgemeines Gesetz, die individuelle Neigung desselben allgemeine Sitte? Heißt es hier nicht: *l'Etat, c'est moi* und *qualis rex, talis grex*? *) Allerdings giebt es einen und zwar sehr reellen Unterschied zwischen Allgemein und Individuell, aber keineswegs im Sinne und zu Gunsten unserer politischen und speculati-

*) ... Multitudinem quoque, quae semper ferme regenti est similis. Livius. Lib. V.

ven Absolutisten. Individuell ist nämlich — darauf hat die Sprache dieses Wort eingeschränkt — was nur dieses oder einige Individuen mit Ausschluß anderer Individuen haben und wollen, allgemein ist, was jeder Einzelne, aber einzeln, jedes Individuum, aber auf individuelle Weise hat und will, denn es hat Jeder z. B. Kopf, aber einen eigenen individuellen Kopf, Jeder Willen, aber einen eignen, individuellen Willen*). Wir unterscheiden den Staat — ich meine nicht den modernen Staat, der nur in den staatsuniformirten Individuen seine Existenz hat, sondern den Staat überhaupt — wir unterscheiden die Nation von den Individuen. Aber was ist denn der Staat, was die Nation, wenn ich die Individuen, die diesen Staat, diese Nation ausmachen, weglasse? Der Staat ist nichts Andres, als was Alle wollen, die Nation nichts Andres, als was Alle sind, oder wenigstens die Mehrheit will und ist, denn nur die Majorität entscheidet, nur dieses, obgleich völlig unbestimmte und relative Maaß gilt uns — bewußt und unbewußt — für das Maaß der Allgemeinheit. Kein Gesetz, sagt Cato bei Livius in seiner Rede für die Lex Oppia, ist Allen vollkommen recht; darum nun handelt es sich, ob es der Majorität (*majori parti*) und fürs Ganze nützlich ist“. Welches Verbrechen, sagt Cicero, oder wer sonst der Autor der Schrift *ad Herennium*, kann mit dem Verbrechen des Staats- oder Landesverraths verglichen werden? Bei allen andern Verbrechen erstreckt sich die Verlegung nur auf Einzelne (*singulos*) oder Wenige

*) Auch das Allgemeine ist daher ein Einzelnes, ein Individuelles, aber, weil es jeder Einzelne hat, so abstrahirt es das Denken von den Einzelnen, identificirt es und stellt es als eine Sache für sich, aber allen gemeinsame Sache vor — eine Vorstellung, woraus sich dann alle die weitem peinlichen scholastischen und idealistischen Difficultäten und Quästionen über das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen ergeben. Kurz das Denken setzt das Discrete der Wirklichkeit als ein Continuum, das unendliche Vielmal des Lebens als ein identisches Einmal. Die Erkenntniß der wesentlichen, unauslöschlichen Differenz zwischen dem Denken und dem Leben (oder der Wirklichkeit) ist der Anfang aller Weisheit im Denken und Leben. Nur die Unterscheidung ist hier die wahre Verbindung.

(paucos), aber dieses Verbrechen verhängt über alle Bürger (universis civibus) das schrecklichste Unglück, zerstört das Glück Aller (omnium). Die alten Germanen kannten kein Majestätsverbrechen, sondern nur „ein Verbrechen gegen die Nation“. (Eichhorn: deutsche Staats- und Rechtsgeschichte.) Wer war denn aber diese Nation? Alle freien Deutsche. „Ueber geringfügigere Dinge berathen sich die Vornehmsten oder Fürsten, über die wichtigeren Alle“. (Tacitus.) „Bei manchen Fragen hatte jeder einzelne Rechtsfähige außer dem Mitberathungsrecht sogar ein absolutes Veto“. (Wirth a. a. O.) Ich werde nicht davon abstehen, schreibt Brutus an Cicero, unsern Staat (civitatem nostram) aus der Sklaverei herauszuziehen. Wenn mir dieses Unternehmen gelingt, so werden wir uns alle freuen, wo nicht, so werde ich doch mich freuen, denn mit welchen Handlungen oder Gedanken sollte ich dieses Leben hinbringen, als mit solchen, die die Befreiung meiner Mitbürger (liberandos cives meos) zum Zwecke haben? Also auch, wer der Idee der Freiheit lebt und stirbt, der denkt nur an freie Menschen, an freie Individuen, wenn er auch nicht gerade an dieses oder jenes Individuum denkt. Aber glauben Sie denn, mein bester Herr Professor! daß ich, wenn ich das Einzelne im Gegensatz gegen das Allgemeine der Philosophie, das Individuum im Gegensatz gegen die Gattung geltend mache, ich nur dieses Einzelne mit Ausschluß des andern Einzelnen, diese Individuen mit Ausschluß der andern im Sinne habe, daß ich also dem monarchischen und aristokratischen Princip, welches bisher sich als das Allgemeine geltend gemacht und die Welt beherrscht hat, das Wort rede? Wie können Sie mir eine solche Absurbität zutrauen! Mein Princip umfaßt alle Individuen: vergangene, gegenwärtige, zukünftige: der Standpunkt der Individualität ist der Standpunkt der Unendlichkeit und Universalität, im Sinne des düsteren und neidischen Begriffs allerdings der „schlechten“, im Sinne des Lebens aber sehr guten, weil allein schöpfer-

rischen und zeugungskräftigen Unendlichkeit und Universalität. *) Zum Schluß nur noch ein Wort über die Gattung in naturhistorischer Beziehung. „Die Thiere demonstrieren zur Zeit der Brunst *ad oculos* die Gattungsgemeinheit als eine Realität“. Nicht doch! die Brunst der Thiere, die Heftigkeit des Geschlechtstriebes selbst im Menschen demonstriert uns gar nichts Andres, als was jeder andere heftige Trieb uns auch demonstriert. Der Zorn, der verletzte Selbsterhaltungstrieb, der unbefriedigte Nahrungstrieb, der Hunger haben dieselben Wirkungen, als der unbefriedigte Geschlechtstrieb, daß sie nämlich Thiere und Menschen in wahre Wuth und Raserei versetzen. Heißt es denn nicht schon im Homer vom Hunger:

Denn unbändiger ist und schrecklicher nichts denn der Hunger,
Welcher stets mit Gewalt an sich die Menschen erinnert;
Auch dem Bekümmerten selbst, dem Gram die Seele belastet.
So ist mir auch belastet mit Gram die Seele; doch immer
Fordert er Speise und Trank der Wütherich; und ich vergesse
Alles Leid, das ich trug, bis seine Begier ich gesättigt.

Wenn daher die Brunst die Realität der Gattungsgemeinheit, d. h. des Allgemeinbegriffs demonstriert, so demonstriert auch die Wuth des Hungers die Gattungsgemeinheit meines Magens, die Wuth des Zorns über irgend eine mir zugefügte Beleidigung oder Verletzung die Gattungsgemeinheit meines Ich. Der Geschlechtstrieb ist aber so wenig ein Freund der Philosophie, insbesondere der speculativen, und spricht so wenig zu Gunsten der Realität der Allgemeinbegriffe, daß er vielmehr die auf die äußerste Spitze getriebene Realität der Individualität ausdrückt, denn erst in ihm vollendet sich die Individualität, wühlt

*) In praktischer Beziehung ist der Individualismus Socialismus, aber nicht im Sinne des französischen, die Individualität oder, was eins, was nur ein abstracterer Ausdruck derselben ist, die Freiheit aufhebenden Socialismus.

sie sich vollends in Fleisch ein. Die Geschlechtsdifferenz ist die Blüthe, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichste Punkt, der Point d'honneur der Individualität, der Geschlechtstrieb der ehrgeizigste und hoffärtigste Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu sein. Das höchste Selbstgefühl hat der Mensch geistig wie physisch nur an dem Punkt, wo er Autor ist, denn nur da liegt sein Unterschied von Andern, nur an dieser Stelle bringt er Neues hervor, außerdem ist er nur ein geistloser, selbstloser, mechanischer Repetent. Je mehr ein Mensch ist, desto mehr ist er Individuum. Je geistloser Individuen sind, je tiefer sie stehen, desto weniger unterscheiden sie sich, desto weniger sind sie überhaupt Individuen. Daß der Geschlechtstrieb zu seinem Gegenstand ein Wesen hat, das genau diesem meinem individuellen Trieb, Bedürfniß und Wesen überhaupt entspricht, auch das hat er mit andern Trieben gemein. Die Natur wird überhaupt nur durch sich selbst, d. h. nur durch das Gleiche, Verwandte erfaßt und aufgenommen: die Luft durch die Lunge, das, so zu sagen, lustigste Organ, das Licht durch das Auge, das Lichtorgan, der Schall durch die elastischen, schwingenden Gehörwerkzeuge, das Feste, Materielle durch das grobe Handwerkzeug des materialistischen Tastorgans, das Eßbare, Nahrhafte durch das Speiseorgan. Der Athmungsproceß ist daher der Begattungsproceß der Lunge mit der Luft, respective dem Sauerstoff derselben, das Sehen der Begattungsproceß des Auges oder Sehnerven mit dem Lichte. Und diese Begattung der Lunge mit der Luft, des Auges mit dem Lichte, der übrigen Triebe oder Organe mit ihren Gegenständen ist eben so fruchtbar, als die eigentliche, sogenannte Begattung, nur daß jeder Trieb ein sich und seinem Gegenstand entsprechendes Product liefert. Productivität ist ja das Wesen der Natur, das Wesen des Lebens. Die Lunge als Lusticus zeugt Feuer, das Auge als Lichtfreund zeugt Lichtbilder, der Geschlechtstrieb aber als ein männlicher und weiblicher Trieb zeugt auch nur Männleins und Weibleins. Aber ist denn das Individuum productiv? Ist es denn nicht

Gott oder die Gattung, welche die Kinder macht oder schafft? Warum gehen denn aber dann so viele Individuen über der Kinderzeugung und Gebährung zu Grunde? Woher das: omne animal post coitum triste, wenn nicht mein eigenes Wesen dabei betheiligt ist? Woher die individuelle Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, wenn die Gattung, „die sich selbst setzende Allgemeinheit“, nicht die Individualität das Zeugungsprincip ist? Allerdings kann ich keine Kinder zeugen, wenn mir irgend eine sei's nun bekannte oder unbekannte organische Bedingung oder Fähigkeit dazu fehlt; aber ich kann auch nicht sehen, nicht hören, nicht gehen, nicht essen, nicht pissen, *) wenn mir die dazu nöthigen organischen Bedingungen und Anlagen fehlen, ich kann überhaupt nichts und bin nichts als ein Name, wenn man den andern Theil von mir, das Nichtich, die Natur von mir wegläßt. Ich habe mich indeß hierüber schon früher ausgesprochen; will aber, wie sich von selbst versteht, Niemandem die Freiheit nehmen, den Begriff des Individuums nach Belieben zu beschränken, die Eingeweide demselben aus dem Leibe zu nehmen und dann hintendrein den hohlen Balg mit einem Gotte, einer

*) Ἀγαθὴ τὴν τέχνην τεκνοποιῶμεν, sagte Carneades zu seiner Neuvermählten, aber eben so gut können wir, namentlich wenn wir an Harnbeschwerden leiden, sagen: ἀγαθὴ τὴν οὐροποιῶμεν (sit venia verbo!). Als Luther, der am Stein litt, in Folge einer Reise Wasser lassen konnte, sagte er: sic laetitia cogit etiam hanc aquam numerare alias vilissimam, mihi vero pretiosissimam, und schrieb die Ursache davon der Kraft der Thränen und Gebete, oder was eins ist, der göttlichen Barmherzigkeit zu. „Gott hat Wunder an mir gethan diese Nacht und thuts noch durch frommer Leute Fürbitt“. Mögen die speculativen, religiösen und politischen Feinde der menschlichen Individualität in diesem köstlichen, ja göttlichen Wasser Luther's sich den Kopf waschen lassen, und entweder behaupten, daß das Urinmachen eben so gut als das Kindermachen eine Wirkung der Gattung oder sonst eines Allgemeingespenstes sei, oder erkennen, daß nur deswegen die Natur Zeugen und Pissen an ein und dasselbe Organ gebunden hat, um auf eine recht augenfällige Weise zu zeigen, daß das Zeugen eben so gut als das Pissen eine Sache des Individuums ist.

namenlosen Substanz oder sonst einem Ungeheuer der speculativen Phantasie wieder auszustopfen. Eben so wenig will ich durch diese Bemerkungen meinen Gegnern und ihrem Publikum die Freude nehmen, zu glauben, daß ihr Bild von mir mein Wesen, ihre Caricatur von mir mein Portrait sei.

Verlag von
F. A. Brockhaus
Leipzig
Verlag von
F. A. Brockhaus
Leipzig

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's
sämmliche Werke.

Neunter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

C L R

Theogonie

nach den Quellen

des

classischen, hebräischen und christlichen
Alterthums.

Von

Ludwig Feuerbach.



Leipzig

Verlag von Otto Wigand.

1857.

Chicago

1893

Published by the Chicago Board of Trade
and the Chicago Chamber of Commerce

Chicago, Ill.



Chicago Board of Trade
Chicago Chamber of Commerce

Achilleus Zorn und Zeus Wille.

Wenn die Theologie in dem Zwischensatz des fünften Verses im ersten Gesange der Ilias:

Αἰὼς δ' ἐτελείετο βουλή

„So ward Zeus Wille vollendet.“ Voss [1]

den Beweis findet, daß Homer das Schicksal der Menschen vom Willen der Götter abhängig gemacht habe, daß daher nur in der Theologie der Schlüssel zur Ilias enthalten sei; so sieht dagegen die Anthropologie, welche überall hinter die Theologie zurückgeht, aber eben dadurch ihr auch um eine erkleckliche Strecke vorauskommt, schon in den ersten Versen dieses Heldengedichts das Geheimniß der Theologie in ihrem, im anthropologischen Sinne aufgelöst.

Homer beginnt ja nicht, wie er doch hätte beginnen sollen, wenn die Theologie Recht hätte, mit den Worten etwa: „Singe den Zorn, o Göttin, des Herrschers im Donnergewölk, Zeus', jenen verderblichen, der den Achäern unnennbaren (unzähligen, unendlichen) Jammer erregte, und viel tapfere Seelen der Helden söhne zum Ais sendete, aber sie selbst zum Raub ausstreckte den Hunden und dem Gefögel; allein so ward Zeus Wille vollendet“; nein! Homer beginnt mit dem verderblichen Zorn des Achilleus;

er setzt also dem Zeus den Achilleus, dem göttlichen Willen den menschlichen Unwillen voraus.

Achilleus nämlich, aufs tiefste empört über die ihm von dem Oberfeldherrn Agamemnon zugesügte Beleidigung, beschließt sich dadurch an demselben zu rächen, daß er ihm seinen Beistand wider die Troer entzieht. Er wendet sich daher an seine göttliche Mutter Thetis und bittet sie, den Zeus zu vermögen: „den Troern Schutz zu gewähren, aber zurückzudrängen zum Lager und Meer die Achäer niedergehaun, bis sie alle sich sättigen ihres Gebieters, auch er selbst, der Atride, der Völkerfürst Agamemnon kenne die Schuld, da den Besten der Danaer nichts er geehret.“ (I. 1,407 bis 411.) Thetis bringt den Rachewunsch ihres Sohnes vor den Thron des Allmächtigen mit den Worten: „Vater Zeus, gewähre mir dieses Verlangen! O räch' ihn du, Olympier, Ordner der Welt Zeus! Stärke die Troer so lange mit Siegeskraft, bis die Achäer meinen Sohn mir geehrt und hoch mit Ehren verherrlicht.“ (Vers 507—9.) Und Zeus winkt ihr mit dem Haupte zu, zum Zeichen, daß ihre Bitte gewähret sei. „Denn nie ist, sagt er, wandelbar oder betrüglich, noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewährt. Also sprach und winkte mit schwärzlichen Brauen Kronion, und die ambrosischen Locken des Königs wallten ihm vorwärts von dem unsterblichen Haupt; es erbebten die Höhen des Olympos.“ (525—29.) Dieser Moment ist es bekanntlich, den Phidias in seinem olympischen Zeus verkörpert hat. Dieser Moment ist aber gerade der, wo Zeus den Wunsch des Achilleus gewährt — ein plastischer, handgreiflicher Beweis, daß der höchste Ausdruck und Act der göttlichen Macht und Majestät nicht der Act der Verneinung, sondern der Gewährung menschlicher Wünsche ist.

Zwar gewährt Zeus den Wunsch des Achilleus nicht unmit-

telbar ihm selbst, sondern seiner göttlichen Mutter, welche sich hohe Verdienste um Zeus erworben, welche ihn einst „geschirmt vor schmählicher Kränkung.“ Eustathius bemerkt daher in seinem Commentar zum Homer (Leipz. A.) zu J. 13,350: „Ruhm nur schafft er der Thetis und ihrem erhabenen Sohne“, daß hier der Dichter berichtige, was er vorher Vers 347 unbedacht gesagt, indem er hier nur den Achilleus genannt habe: „Zeus beschied den Troern den Sieg und dem göttlichen Hector, Peleus' rüstigen Sohn zu verherrlichen“, während er hier die Thetis, durch die auch Achilleus verherrlicht werde, voraussetze. Aber wer kann denn die zärtliche Mutter, die gar kein selbstständiges Interesse hat, die nur von der Liebe zu ihrem Sohne aus dem Dunkel des Meers ans Licht hervorgezogen, nur von seinen Wünschen beseelt und bewegt wird, für sich selbst hervorheben? Was Zeus der Thetis gewährt, das gewährt er dem Achilleus selbst. Zeus selbst bestätigt dieß, läßt den Unterschied zwischen Thetis und Achilleus ganz fallen, wenn er J. 15, 72—75 — Verse, die übrigens nebst den vorangegangenen von B. 56 an von den alten Kritikern verworfen, auch von einigen neuern wegen sprachlicher Kleinigkeiten beanstandet, von andern aber wohl mit Recht sogar als nothwendig und wesentlich festgehalten werden — sagt: „Ich werde nicht eher meinen Zorn legen, noch irgend einen der Götter den Danaern helfen lassen, bis des Peleiaden Wunsch oder Verlangen erfüllt ist (*πρίν γὰρ τὸ Πηλεΐδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ*), wie ich ihm (nicht: ihr) versprach und mit meinem Haupte zuwinkte an jenem Tage, wo Thetis meine Kniee erfaßte stehend, den Städteverwüster Achilleus zu ehren.“ [2] Auf den Unterschied zwischen Achilleus und Thetis, wenigstens in diesem Punkte, wovon es hier sich handelt, ein Gewicht legen wollen, ist eben so viel, als wenn man zwischen dem Wunsch und dem Wünschenden,

dem Gebete und dem Betenden unterscheiden und etwa sagen wollte: Gott hat nicht ihn, sondern sein Gebet, oder erst das Gebet und dann ihn selbst erhört, ob es gleich richtig ist, daß er nur durch das Gebet den verlangten Gegenstand erhalten hat, und man sich daher poetisch das Gebet als ein zwischen der Gottheit und Menschheit vermittelndes Wesen vorstellen kann.

Wenn nun aber Zeus Achilleus' Rachewunsch gewährt, so könnte es statt: „so ward Zeus Wille vollendet“, eben so richtig heißen: so ward Achilleus Wille vollendet; denn sein Zorn war kein bestialischer, kein verstand- und bewußtloser. In dem Streit mit Agamemnon, als dieser gedroht hatte, ihm sein Ehrengeschenk, „die rostige Tochter des Brises“ zu nehmen, ließ sich wohl Achilleus so sehr vom Zorne hinreißen, daß er sich an ihm thätlich vergreifen wollte; aber gerade in dem Momente, wo er zur That schreiten will, da erscheint ihm Athene, da kommt er zur Besinnung und Einsicht, daß er auf eine unendlich gehalt- und ehrenvollere Weise sich an seinem Beleidiger räche, wenn er diesem die demüthigende Selbsterkenntniß bereite, daß er ungeachtet seiner höhern Stellung und Macht ohne Achilleus nichts sei und vermöge. Die *μυρί' ἄλγες*, die „tausendfältigen Schmerzen“ oder wie es Voss übersetzt, der „unnennbare Jammer der Achäer“, der Tod so vieler Helden söhne war eine unausbleibliche, voraussetzliche und eben deswegen von Achilleus beabsichtigte Folge seiner freiwilligen Entfernung vom Kampfsplatz; denn er wußte, daß er „der Beste der Danaer“, „solch ein Mann, wie keiner der erzumschirmten Achäer in der Schlacht“ (I. 18, 105), daß er „die große Schutzwehr den Achäern gesamt im verderbenden Kriege“ (I. 1, 283); „daß er allein dem Hector gewachsen“ (I. 9, 351 bis 55), er allein befähigt und berufen war, die feindliche Macht auß Haupt zu schlagen, den göttlichen Hector zu Boden zu

strecken, daß also mit ihm auch zugleich das Kriegsglück die Achäer verlassen werde. Er sagt ja selbst ausdrücklich voraus: „Wahrlich vermißt wird Achilleus hinfort von den Söhnen Achaias allzumal; dann suchst du umsonst, wie sehr du dich härmest, Rettung, wenn sie in Schaaren, vom Männermordenden Hektor niedergestürzt, hinsterben“. (S. 1, 240—243.)

Wenn der unnennbare Jammer wirklich Zeus Wille war, warum wenden sich denn die homerischen Helden nicht allein an diesen Willen, um ihn abzuändern? Warum an den Achilleus und zwar mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, mit Bitten, mit Geschenken, mit Personen, die ihm die liebsten und angenehmsten der Achäer? Warum sagt Odysseus zu Achilleus (S. 9, 247): „Wohlauf! wenn das Herz dir gebeut (*εἰ μέμονας*, wenn du willst, strebst, gesonnen bist), die Männer Achäas, jetzt auch spät zu befreien aus der drängenden Troer Getümmel“, ferner (S. 251): „Sinn umher, wie du fernefst den schrecklichen Tag der Achäer!“ endlich (300): „wenn Atreus Sohn zu sehr dir im Herzen verhaßt ist, Er und sein Geschenk; o! so schau der andern Achäer drängende Noth mit Erbarmen“ (*ἐλέαιρε*, habe Mitleid, erbarme dich)? Warum bedauert Achilleus selbst später (S. 19, 61), daß so viel Argeier gefallen wären, „weil (während) ich im Zorne beharrte“ *ἐμεῦ ἀπομνηνίσαντος*, wenn nicht der unnennbare Jammer Achilleus eigner, unbeugsamer Wille war? Warum anders heißt ausdrücklich (S. 15, 598) die Bitte oder der Wunsch *ἀρεή* der Thetis, d. h. des Achilleus, denn ihr Wunsch stammte ja nur aus seiner Brust, *ἐξαισιος*, d. h. ein ungeheurer (ungebührlicher, ungerechter), „unheilbringender“, „grausamer“ Wunsch? Warum Achilleus selbst ein Unbarmherziger (*νηλεές*, S. 16, 33), sein Herz ein verderbliches, grausames (*ὄλοον κῆρ* S. 14, 139)? Warum anders so bedeutungsvoll gleich am An-

sang sein Zorn ein unheilbringender, ein verderblicher? Doch ja! das Unheil der Achäer war Zeus Wille, aber nur, weil es Achilleus wollte, gleichwie Zeus nur zürnte — „ich lasse nicht eher meinen Zorn“ — weil und so lange Achilleus zürnte.

Aber sagt denn nicht ausdrücklich Achilleus (I. 19, 270): „Vater Zeus traun große Verblendungen *ἄρας* gibst du den Männern! Nimmermehr wohl hätte den Muth in der Tiefe des Herzens (das Herz im Busen) Atreus Sohn mir empört so fürchterlich (durch und durch) oder das Mägdlein weg mir geführt mit Gewalt der Unbiegsame, sondern fürwahr Zeus wollte nur vielen den Tod in Argos Wolke bereiten“. Achilleus sagt dieß aber, nachdem er sich bereits mit Agamemnon wieder ausgesöhnt, seinem Zorn entsagt hat, sagt es also in einem Momente, wo der Mensch frei ist von einer Leidenschaft, weil er sie befriedigt hat, wenn auch nur, wie hier, zu seinem eignen Unglück, die in derselben begangenen Handlungen daher nicht mehr als die seinigen anerkennt, nicht mehr ihre Ursache in sich findet, und sagt es nur, um sich und den Agamemnon zu entschuldigen und so jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Aussöhnung zu beseitigen; denn wie sollten die nicht sich gut sein, welche nicht aus eignem Antriebe sich feind geworden sind? Eben so sagt Agamemnon, um sich zu entschuldigen, in demselben Gesange (B. 86) „doch trag ich dessen die Schuld nicht (*ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι*), sondern Zeus, das Geschick und das nächtliche Schrecken Erinys (die im Dunkeln wandelnde Rachegöttin), die in der Volksversammlung zum heftigen Fehl mich verblendet jenes Tags, da ich nahm sein Ehrengeschenk dem Achilleus. Aber was konnt' ich thun? der Gott vollendet ja Alles“. Agamemnon hat aber früher selbst auf Nestors Vorwurf sich, nicht den Zeus als den Urheber des verhängnißvollen Zwiespalts angegeben, wenn er gesteht: „ja ich

fehlt' (*ἀασάμην*, „bethörte mich, verging mich“ [Bape], „handelte verblendet“) dem schädlichen (unheilvollen, „bössartigen“, „unseligen“, *φρεσὶ λευγαλέῃσι*) Sinne gehorchend“ (S. 9, 116 und 119); ja schon im zweiten Gesange (B. 378) eingestanden, daß er den Streit angefangen habe. Freilich führt er auch hier ein paar Verse vorher die Ursache davon auf den Zeus zurück, und (S. 19, 137) sagt er in Einem: „nachdem ich gefehlt und Zeus die Besinnung mir wegnahm“, gleichwie auch schon (9, 377) Achilleus von ihm sagt: „ihm raubte der waltende Zeus die Besinnung“. Aber dieser Zeus, dessen Bedeutung sich erst später ergeben wird, unterscheidet sich nicht von dem Zorn, der den Agamemnon ergriff (*Ἀτρεΐωνα χόλος λάβεν* 1, 387), nicht von dem eben genannten „schädlichen“ oder, wie sich Achilleus ausdrückt, „verderblichen Sinne“ (*ὀλοῖῃσι φρεσὶ* 1, 342), nicht von dem „hochherzigen Geiste“ (*μεγαλήτορι θυμῷ*), wie Nestor (9, 109) freundschaftlich beschönigend den Herrscherhochmuth Agamemnons nennt. [3]

Doch lassen wir auch diesen Zeus den Zeus im gewöhnlichen Sinne sein! Beide, Agamemnon und Achilleus haben Recht; denn ohne Ate, d. h. Verblendung, Thorheit, Unbesonnenheit, und ohne Hybris, d. h. Uebermuth (S. 1, 203, wo *ἔβρι* keineswegs die Frevelthat oder Gewaltthat bedeutet) hätte Agamemnon nicht gefehlt; nein! Ate und Hybris nur waren die Ursache seiner Gewaltthat; sie aber sind, und zwar noch heutigen Tags, mächtige, hochgestellte Wesen, haben selbst Theil an dem Weltregiment, an dessen Spitze Vater Zeus steht. Mit Recht verflucht daher Achilleus im Schmerz über Patroklos' Tod mit seinem Zorn und Streit auch den Zorn und Streit überhaupt: „möchte der Zank (*ἔρις*, Streit, Zwietracht) aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein, und der Zorn, der selbst auch den Weiseren

pflegt zu erbittern" (I. 18, 107); denn wäre der Streit aus Göttern und Menschen, d. h. aus der Welt überhaupt vertilgt, so wäre natürlich auch kein Streit zwischen Achilleus und Agamemnon vorgefallen. Und in diesem Sinne gesteht die Anthropologie von Herzen gern der Theologie zu, daß die Eris, der Streit der beiden Helden, der Anfang der Ilias nicht in ihr, sondern außer ihr, wenn man will, schon in der vormenschlichen — aber auch vorgöttlichen — Eris, in der Nacht des hesiodischen Chaos zu finden ist.

Es erscheint jedoch innerhalb der Ilias selbst noch eine theologische Ursache oder Veranlassung des verhängnißvollen Zorns des Achilleus. Die nächste Ursache (*τὸ μὲν σπινυρὲς αἴτιον*) von dem Zorn des Achilleus, sagt Eustathius, ist die Wegnahme der Briseis, die dieser vorangehende der Streit des Königs, die noch entferntere Ursache die Pest, denn dadurch, daß Achilleus diese zur Sprache brachte, erhielt er seine Beleidigung, die entfernteste Ursache aber ist Apollo oder die Sonne, die für die Ursache von Pestilenzen und tödtlichen Krankheiten gilt. So scheint es dem Theologen, der über dem Worte Gottes die Sache Gottes, den Menschen vergift. Aber die Anthropologie geht auch hier hinter die Theologie zurück und erblickt daher hinter Apollo den Priester Chryses als die Ursache der Pestilenz. [4] Dieser, ein Priester Apollos, hatte nämlich, angethan mit den Zeichen seiner priesterlichen Würde, den Agamemnon flehentlich gebeten, ihm doch aus Ehrfurcht vor „Zeus ferntreffendem Sohne Apollo“ seine bei der Eroberung von Theben geraubte Tochter gegen unermessliches Lösegeld zurückzugeben, war aber von demselben auf schmählische Weise abgewiesen worden. Der beleidigte Priester flehte daher um Rache zu seinem Gotte: „Höre mich, Gott, gewähre mir dieses Verlangen, meine Thränen vergilt mit deinem

Geschloß den Achäern! Ihn hörte Phöbos Apollo" und schnellte auf der Stelle die tödtenden Pfeile auf die Achäer. Als aber Agamemnon auf Achilleus Veranlassung den zürnenden Gott oder Priester — denn es ist eins — versöhnt, dem Priester seine geliebte Tochter zurückgegeben hatte, so flehte er, wie zuvor Verderben, jetzt Heil den Achäern. „So wie schon zuvor du mich hörtest, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabst und furchtbar schlugst die Achäer, also auch nun von Neuem gewähre mir dieses Verlangen, gieb dem Danaervolke der schmähligen Plage Genesung“. J. 1, 451—55. Und abermals erhörte ihn Apollo, d. h. die Pestilenz verschwand auf des Priesters Wunsch oder Befehl. Allerdings ist also Apollo die Ursache der Pest, aber nicht in erster Instanz; dem Gott geht der Priester voraus; Apollo ist nur der Thäter, der Vollstrecker; aber der Gesetzwollstreckung geht die Gesetzgebung, dem Thun das Wollen, das Verlangen, *ἐκδωq* voraus.

Das Verhältniß des Chryses zum Apollo erläutert und bestätigt zugleich das Verhältniß des Achilleus zum Zeus, wie auch schon Eustathius richtig bemerkt. So gut der Zorn des Apollo und sein Beschluß der verderblichen Seuche erst durch die Beleidigung des Priesters entstanden ist, so gut ist auch Zeus verderblicher Wille oder Zorn über die Achäer erst durch die Beleidigung und den Zorn des Achilleus entstanden, jede andre Voraussetzung eine erträumte. [5] Selbst wenn man sich mit der Vorstellung helfen wollte, zu welcher man jedoch vom griechischen Standpunkt aus kein Recht hat, daß Gott schon von Ewigkeit her die Beleidigung des Achilleus vorausgesehen und ihre Bestrafung vorausbeschlossen habe, so wäre doch auch hier in der Vorstellung wenigstens der Zorn des Achilleus dem göttlichen Zorn und Willen vorausgegangen.

Der Gegenstand der Ilias.

Der erste, dem Umfang nach bei weitem größere Theil der Ilias hat zu seinem Gegenstande — wenn auch nicht allein, wenn man die Selbstständigkeit vieler Gesänge, oder wenigstens großentheils nur indirect, wenn man die Einheit der Ilias behauptet — den Zorn, den Haß des Achilleus gegen das Oberhaupt der Griechen, den leidenden, widerlichen, das eigne Selbst verzehrenden — *χόλον θυμάλγέα πέσσει* I. 4, 513 — durch erzwungenes Nichtsthun übelthuenden Haß; der zweite Theil hat zu seinem Vorwurf den Zorn oder Haß des Achilleus gegen das feindliche Oberhaupt, den thatendurstigen, kampflustigen, den Gegenstand vernichtenden Zorn (*τοῖ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἐκτορα δῖος Ἀχιλλεύς* I. 15, 68); dort rächt Achilleus seine beleidigte Ehre, hier seinen gefallenen Freund Patroklos; dort wird erfüllt, was er seinerwegen, hier was er des Freundes wegen wünscht. „Dir ward doch Alles vollendet, was du von Zeus vordem mit erhobnen Händen erslechtest, daß um die Steuer zusammengedrängt die Männer Achaias schmachkend nach deiner Hülfs unwürdige Thaten erlitten.“ (I. 18, 74—77.) So spricht Thetis zu Achilleus, als er bei der Nachricht von Patroklos' Tod in einen Strom von Thränen und Wehklagen ausgebrochen ist, also in dem entscheidenden Wendepunkte, wo er statt zur Leier, wie im ersten Theil, zum Schwerdte greift. Achilleus gesteht, daß der Olympier ihm diesen Wunsch erfüllt habe, *τὰ μὲν ἄρ μοι Ὀλύμπιος ἐξετέλεσσεν*, nämlich in Beziehung auf die Worte der Thetis: *ὥς ἄρα δὴ πρὶν γ' εὔχσο*. Aber was habe ich davon, setzt er hinzu, nachdem mein theurer Freund Patroklos umgekommen ist,

Er, den ich vor allen Freunden, den ich meinem eignen Haupte gleich geschätzt habe. Alles hat jetzt seinen Werth und Reiz für ihn verloren, nicht nur Speise und Trank, die doch eine so unvergeßliche und unerläßliche Rolle bei Homer spielen, sondern auch das Leben selbst, dessen Werth er trotz seiner Wahl eines frühzeitigen ruhmvollen Todes recht wohl zu schätzen wußte. (S. 9, 401 — 9.) Er hat nur noch Einen Gedanken, Einen Wunsch, den Tod des Freundes zu rächen. „Mir liegt nicht solches am Herzen, sondern Mord nur und Blut und schreckliches Männergeröchel.“ (S. 19, 214.) „Mir selbst gebietet das Herz nicht (d. h. verbietet das Herz), lebend umherzugehen mit Sterblichen, wo mir nicht Hektor erst von meiner Lanze durchbohrt sein Leben verhauchet, und für Patroklos Raub, des Menötiaden, mir abbüßt.“ (S. 18, 90—94.) Was Achilleus wünscht, geschieht und zwar nicht nur, was er in der Hauptsache, sondern auch, was er im Zusammenhang damit wünscht. Wer in die Schlacht geht, braucht und wünscht sich Waffen, und zwar nicht nur gute, seinem Zweck entsprechende, sondern auch schöne Waffen, wenn er wenigstens Schönheitsfönn wie ein Grieche hat. Achilleus hatte nämlich dem Patroklos seine Waffen gegeben, Hektor aber sie seinem Leichnam entrissen. Hephästos selbst schmiedete ihm nun dafür auf die Bitten seiner zärtlichen Mutter, neue — göttliche Waffen, d. h. Waffen, wie sie sich nur immer der Mensch wünschen und in seiner Phantasie vorstellen kann, nicht nur abwehrend jeden feindlichen Angriff — „denn es heminte das Gold“ — sondern auch „wunderschön, wie sie nimmer ein Mann um die Schulter getragen“ (S. 19, 11). Wer in die Schlacht geht, erquidtet sich zuvor mit Speise und Trank, „denn Kraft gibt solches und Stärke“ (S. 19, 161 und 169). Achilleus verschmäht nun zwar, wie oben erwähnt, Speise und Trank, bevor er seine Rachsucht be-

friedigt. *Aber carior est illis (Diis) homo quam sibi* (Juvenalis, Sat. 10, 350), die Götter lieben den Menschen mehr, als er sich selbst. Wie oft handelt der Mensch aus Unwissenheit oder Leidenschaftlichkeit wider sein eignes Interesse! Wie oft wünscht er sich, was zu seinem Verderben gereicht! „Der Thörichte! ruft Homer über den Patroklos aus, als er den Achilleus vor seinem letzten Schlachtgang um dessen Rüstung anflehte, „siehe sich selber sollt’ er jezo den Tod und das schreckliche Schicksal ersehen.“ (I. 16, 46.) Wie oft opfert er einem augenblicklichen Genuß sein ganzes Lebensglück auf! Wie oft versündigt er sich gegen das Grundgesetz der Selbstliebe und Selbsterhaltung! [6] Aber was der Mensch nicht weiß, das wissen statt seiner und zu seinem Besten die Götter, daher bittet Sokrates die Götter nur im Allgemeinen um das Gute, weil sie am besten wissen, was gut ist (Xenoph. Mem. 1, 3, 2), daher heißt ein griechischer Dichter zum Zeus so flehen, daß er das Gute geben, sei’s gebeten oder ungebeten, das Schlimme aber, auch wenn man darum fleht, abwenden möge (Plato Alcib. 2, 3); und was der Mensch nicht thut und empfindet, wie hier Achilleus die Nothwendigkeit der Nahrung, das thun und empfinden statt seiner die Götter; sie sind die Vertreter der menschlichen Selbstliebe. [7] Gütige und zugleich höchst wunderbare Wesen, wie sie sind, nicht gebunden an die natürlichen Schranken und Mittel der Selbsterhaltung, trauen sie ihm ihre eigene ätherische Nahrung, Nektor und Ambrosia in die Brust, daß „ihm nicht nahe der Hunger.“ (I. 19, 347.)

So gestärkt und bewaffnet stürzt Achilleus in die Schlacht, siegsgewiß, aber gleichwohl nicht sonder Verzug und Mühe des Siegs habhaft. Wie hätte auch ein Held, namentlich ein griechischer, dessen Ideal ein Herakles, einen Sieg ohne Arbeit, ohne Kampf und Gefahren, folglich auch ohne Verdienst und Ruhm

sich wünschen können? Nein! Achilleus muß erst kämpfen, kämpfen mit Gott und Welt, muß erst Schmach und Noth aller Art, wie ein Sauhirtenbube (J. 21, 282) erleben, muß erst eine Menge untergeordneter feindlicher Gegenstände sich aus dem Wege räumen, ehe er seinen ebenbürtigen Gegner erreicht und in seinem Blute seinen Rache- und Ruhmdurst stillt. Und selbst, wie er schon dem längst ersehnten Ziele nahe ist, entflieht ihm noch seine Beute. Wie ein Falke die schüchterne Taube, muß er seinen flüchtigen Gegner verfolgen, dreimal um Priamos Beste herumtreiben, bis dieser ihm endlich steht, aber nur, um unter seinem Speere zu fallen. „Groß ist der Ruhm des Triumphs, ruft jetzt frohlockend Achilleus den Danaern zu, uns sank der göttliche Hektor.“ (J. 22, 393.) „Freude dir, Held Patroklos, auch noch in Aides Wohnung; Alles ja wird dir jezo vollbracht, was zuvor ich gelobet, Hektor daher geschleift den zerfleischenden Hunden zu geben, auch zwölf Jünglinge dir am Todtenfeuer zu schlachten, Trojas edlere Söhn' im Zorn ob deiner Ermordung.“ (J. 23, 19 bis 23.) Ja! wie gelobt, so gethan. Zwölf tapfere Söhne der edelmüthigen Troer, die mit dem Erz er gewürgt, verbrannte er zur Ehre und Sühne seines Freundes zugleich mit seinem Leichnam. Und als das Todtengerüste des Patroklos nicht recht brennen wollte, da zeigte sich abermals, was die Wünsche der Menschen, wenigstens der Helden, der Götterlieblinge, vermögen. Achilleus flehte zu den Windgöttern, Boreas und Zephyrus, das Feuer zu entflammen, und die dienstwilligen Götter eilen herbei mit Windeseile und stürzen sich in Saus und Braus in das Todtengerüste. So ehrten die Götter Achilleus.

Aber auch Hektor war ein von den Göttern geehrter und ausgezeichnet, von den Seinigen wie ein Gott angebeteter Mann (J. 22, 394) — was hätte auch sonst Achilleus Triumph bedeutet? — auch

sein, wenigstens letzter Wunsch wird von ihnen erfüllt. „Laß mich nicht an den Schiffen der Danaer Hunde zerreißen, den Leib entsende gen Ilios, daß in der Heimath Trojas Frauen und Männer des Feuers Ehre mir geben.“ (I. 22, 339.) So flehte der sterbende Hektor, aber umsonst. Selbst noch an der Leiche läßt Achilleus seine Wuth aus, durchbohrt ihm die Füße, befestigt sie mit ledernen Riemen an seinem Wagen und läßt so das einst so anmuthige Haupt (B. 403) staubbesudelt hinten nachschleifen und will zuletzt selbst den Hunden die Leiche vorwerfen. Doch die Schutzgöttin der Troer, Aphrodite wehrte die Hunde ab und salbte selbst den Leib mit ambrosischem Rosenöl, daß er nicht durch das Schleifen zerträgt würde. (I. 23, 184.)

Die letzte Ehre, die letzte Liebe gilt der Leiche des Menschen. Nichts ist schrecklicher dem Sterbenden, wenn auch nicht bei allen Völkern, doch bei den griechischen, als der Gedanke, als wehrloser Leichnam der verletzenden Rohheit und Gemeinheit des menschlichen und thierischen Publicums preisgegeben dazuliegen, nichts erwünschter den Ueberlebenden, als noch einmal den Geliebten, wenn auch nur als Todten zu sehen. (I. 24, 36. 37.) Welche Mittel haben nicht die Menschen aufgeboten, welche Künste nicht angewandt, um die Leichen unversehrt zu erhalten! Was aber die Menschen mit Schwierigkeit, das thun die Götter mit Leichtigkeit. Sie schirmen daher den schönen Leib Hektors vor allen Entstellungen und erfüllen so seinen und der Seinigen letzten Wunsch. Achilleus selbst läßt sich erweichen und gibt dem Priamos seinen Sohn zu feierlicher Bestattung zurück. „Siehe dein Sohn ist jezo gelöst o Greis, wie du wünschest.“ (I. 24, 599.) Und als Kassandra Priamos mit der Leiche kommen sah, rief sie durch Ilios ringsum: „Gilt zu schauen ihr Troer und Troerinnen den Hektor.“ Und die Mutter Hekabe erblickt mitten in

ihrem Herzensjammer über den Tod des geliebtesten Sohnes in seiner Leiche nur ein Bild der wünschenswerthesten Todesart, die der Gott des silbernen Bogens mit lindem Geschosß über die Menschen verhängt. So frisch und blühend lag er da; so hatten die Götter für ihn gesorgt selbst in des Todes Verhängniß (J. 24, 750—59).

Aber auch hier bestätigt sich, daß die Götter die Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe sind, daß sie nur in den Momenten nothwendig erscheinen, wo der Mensch sich selbst vergift und verliert, daß sie nur thun, was der Mensch selbst thut oder wenigstens wünscht gethan zu haben, so wie er aus dem Taumel der Leidenschaft erwacht und zu sich selbst kommt. Wie tief würde es der ruhmbegierige Achilleus bereut, wie sehr sein Andenken bei Mit- und Nachwelt besleckt haben, wenn er wirklich die Rohheit und Grausamkeit begangen hätte, die Leiche des edlen Hektors dem greisen Priamos zu verweigern! Achilleus war ja nichts weniger als ein unsinniger (*ἄφρων*, unverständiger, *ἄσκοπος*, unbesonnener, „unbedachtsamer“) und frevelhafter (*ἀλιήμων*, J. 24, 157), nichts weniger als ein unedler und gefühlloser Mensch, wie schon seine Liebe zu Patroklos und seinem Vater (J. 24, 507. 511) beweist. Was daher die Götter hier thaten, um die Leiche Hektors den Seinigen zu erhalten, war ganz im Interesse und Sinne Achilleus.

3.

Die homerischen Gebetserhörungen.

Wenn auch nicht in derselben großartigen und umfassenden Weise, wie an dem Haupthelden der Ilias, zeigt sich doch in nicht

minder deutlicher Weise an den untergeordneten Helden derselben, daß und wie die Götter die Wünsche der Menschen erfüllen. „Gieb, betete Diomedes zur Athene, daß ich treffe den Mann und der fliegende Speer ihn erreiche, welcher zuvor mich verwundete. Also rief er flehend, ihn hörte Pallas Athene.“ (I. 5, 121.) Er schleuderte auf Pandaros, denn dieser war der Verwunder, den Speer und Pallas Athene richtete ihn gerade am Aug' in die Nase, daß er todt dem Geschirr entsank. (I. 5, 290.) Als die Achäer von den Troern in ihre Verschanzungen zurückgeschlagen waren, rief Agamemnon aus: „O Zeus gewähre mir doch nur dieses Verlangen. Laß uns wenigstens (nämlich: wenn auch nicht siegen) selber errettet sein und entfliehen, nicht laß so hinsinken vor Trojas Macht die Achäer. Also rief er bethrünt, voll Mitleids schaut ihn (*ὀλοφύρατο*, beklagte, bedauerte) der Vater und er winkt ihm Errettung der Danaer, schnell (*αὐτίκα*, auf der Stelle, sogleich) den Adler entsandt er, die edelste Vorbedeutung.“ (I. 8, 242—47.) Als Glaucos seinen Freund Sarpedon fallen sieht, ohne ihn vertheidigen zu können, weil eine schmerzliche Wunde ihn kampfunfähig macht, fleht er den Phöbos Apollo um Hülfe an. „Hilf, o Herrscher, die schreckliche Wunde mir heilend. Schläfere ein die Schmerzen und stärke mich.“ Apollo erhört ihn, stillt sogleich die Schmerzen und „hemmt in der schrecklichen Wunde sein schwarzrinnendes Blut“, und Glaucos freute sich herzlich, daß so schnell sein Flehn der mächtige Gott ihm gewähret, *ὅτι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο*. (I. 16, 523.) Der Telamonier Aias wollte dem Achilleus durch einen Freund den Tod des Patroklos melden, aber vergeblich sah er sich nach einem solchen um, denn Dunkel umhüllte die Achäer. In dieser Noth fleht er zum Vater Zeus: „o errett' aus der dunkeln Nacht die Achäer! Schaff' uns Heitre des Tags und gieb mit den

Augen zu schauen. Voll Mitleids schaut ihn der Vater, bald (wieder *αὐτίκα*, sogleich, auf der Stelle) zerstreut er das Dunkel umher und verdrängte die Nebel.“ (I. 17, 645.)

Eustathius in seinem Commentar zur Ilias unterläßt nicht, so oft fast, als sich nur die Gelegenheit dazu darbietet, zu bemerken und einzuschärfen, daß bei Homer das Gebet, wenigstens das gerechte, nie seine Wirkung verfehlt. *Οὐδεμία δικάια εὐχὴ παρὰ τῷ ποιητῇ ἀργὴ πίπτει, ἀλλὰ πᾶσαι ἀνύονται*, zu Il. 3, 276. *Ἀνυσμώτατον γὰρ πανταχοῦ παρ’ Ὀμήρῳ ἡ δικάια εὐχὴ*, zu Il. 17, 46. So bemerkt er auch zu dem angeführten Gebet des Diomedes (I. 5, 115): „auch hier zeigt der Dichter den Nutzen des gerechten Gebetes, indem er das Geschloß des Pandaros ohne Wirkung sein läßt, denn er betete nicht, den siegreichen Diomedes aber wider den Pandaros zur Athene beten läßt“; zu dem Gebet des Glaukos aber: „siehe auch hier, wie der Dichter nicht gleich den griechischen Atheisten und peripatetischen Schwägern das Gebet für wirkungslos hält, sondern die vernünftigen Gebete *εὐλόγους εὐχάς* erhören läßt, und zwar geschwind und unverzüglich.“

Es ist übrigens nicht nothwendig, daß immer, wie in den angeführten Beispielen, den wohlthätigen Götterwirkungen oder Göttererscheinungen in Gebetsform ausgesprochene oder überhaupt nur ausdrückliche Wünsche vorangehen. Die Götter thun, was sich nur immer der Mensch wünschen kann, wenn er es sich auch nicht ausdrücklich wünscht, sie kommen den Wünschen zuvor — „Du kamst ihm zuvor, nach Andern: entgegen [8] mit Segnungen des Glücks,“ heißt es Psalm 21, 4. ... *τὸ θεῖον ... καὶ ἀκλήτον εὐμενεῖα πολλάκις φθάνον τὴν αἰτησίαν* (Heliodor. Aethiop. l. 4. p. 194 ed. Lugd. 1611); — sie thun selbst, was sich der Mensch kaum zu wünschen oder wenigstens auszusprechen

wagt. Quodque Deo facile est, homines optare nec audent. (C. Sedulii Mirab. div. 4. 124.) Tantum a portu apporto bonum, tam gaudium affero grande, vix ipsa domina hoc nisi sciat, exoptare a diis audeat. (Plautus Stichus Act. 2. Sc. 1. 23, 24.)

So errettet Hephästos den Idäos vom Tode „in schirmende Nacht ihn verhüllend“ (I. 5, 21); so wehrt Athene vom Leib des Menelaos das Todesgeschloß ab „wie die Mutter wehrt vom Sohne die Fliege, indem süßschlummernd er daliegt“ (I. 4, 129) und verhindert, daß die Lanze des Sokos dem Odysseus in die Eingeweide dringt (I. 11, 437); so enttragen Aphrodite und Apollo den verwundeten Aeneas dem Schlachtgetümmel (I. 5, 311 — 45); so wehrt Athene den von Hektor abgeschleuderten Speer nur mit einem leisen Hauche von Achilleus weg, und Apollo entreißt oder „entrückt“ Hektor dem mordgierigen Achilleus ganz leicht, sonder Müß' als Gott und hüllt in Nebel ihn ringsher (I. 20, 437 — 443), ohne daß diesen göttlichen Hülfeleistungen und Errettungen ausgesprochene oder an die Götter gerichtete Wünsche vorangehen. Natürlich aber erretten die Götter, namentlich auf wunderbare Weise, nur diejenigen, welche sie lieben, *σώζουσι δ' οὐδ' φιλοῦσιν* (Euripid. Iphig. Aul. 1611), lieben aber nicht aus grundloser Willkür, sondern wegen ihrer dem eignen Wesen (der Götter) entsprechenden Vorzüge.

4.

Der Gegenstand der Odyssee.

Wenn die Ilias den Mann besingt, der so viel Unheil über Andere gebracht, freilich auch über sich selbst durch den durch sei-

nen Zorn veranlaßten Tod des Patroklos [9]; so besingt dagegen die Odyssee den Mann, der so viel herzfränkendes Leiden erduldet, freilich auch Andern bereitet (D. 23, 306, 7). Dieses Leiden war aber, wenigstens auf dem Standpunkt, wo die Odyssee beginnt, ein Gemüthsleiden — das Heimweh. Er „sehnte sich zur Heimath und zur Gemahlin“, — νόστου κεχρημένον (ἐπιδεδό-
μενον, *χρῆσαν ἔχοντα* Schol. Dindorf.), ἥδὲ γυναικός D. 1, 13 — und diese Sehnsucht war so mächtig in ihm, daß er selbst die Attribute der Gottheit, ewige Jugend und Unsterblichkeit, die ihm die Göttin Kalypso zum Lohn seines Verbleibens bei ihr angeboten, ausschlug, daß er lieber im Anblick der geliebten Heimath sterben, als fern von ihr ewig leben, lieber zu Hause ein Mensch, als in der Fremde ein Gott sein wollte [10]. Was aber den Odysseus schmerzte, das schmerzte auch die Götter — „es jammerte seiner die Götter“ θεοὶ δ' ἔλειπον ἅπαντες D. 1, 19 — mit Ausnahme Poseidons, der ihm wegen der Blendung seines Sohnes zürnte, und diesen seinen Zorn zuletzt noch in einem furchtbaren Seesturm wider ihn ausließ; sie beschließen und bewirken daher die ersehnte Heimkehr. Aber selbst auch auf dem heimathlichen Boden, welchen er erst nach zwanzig Jahren „unendlicher Trübsal“ — κακὰ πολλὰ μογήσας D. 21, 207 — erreicht, hat der Vielgewandte, aber auch Vielgeprüfte noch viele herzfränkende Leiden zu erdulden und einen schweren Kampf zu bestehen. Ein Schwarm frecher Freier, die seinem Sohne, dem Erben seiner Herrscherwürde, sogar nach dem Leben gestrebt, umlagert seine Gattin und verprast sein Eigenthum. Er selbst erleidet, als Bettler verkleidet, im eignen Hause die gröbsten Mißhandlungen, aber erträgt sie still, bezwingt sein empörtes Herz, bis er mit seinem Sohne und den wenigen ihm noch treuen Dienern die nöthigen Vorbereitungen getroffen hat, um siegreich an

den Frevlern die Rechte des Gatten und Hausherrn geltend machen zu können. Er macht sie aber natürlich nur kraft des heroischen, autokratischen Rechts der Selbststrafe und Selbsthülfe geltend — er ergreift den Bogen und streckt, einen Sänger und Herold ausgenommen, sämtliche Freier schonungslos zu Boden. Erst nachdem er durch dieses schreckliche Blutbad sein Haus gereinigt, ist er am Ziel seiner Sehnsucht, im Besitze seines Rechtes, seines Heerdes und Ehebettes. [11]

Der wesentliche Gegenstand der Odyssee ist daher in den Worten enthalten, welche Eurykleia zur Penelopeia spricht: „nun geht ja endlich der lange („lang dauernde, lang gehegte“ Crustius Wb.) Wunsch in Erfüllung — *νῦν δ' ἤδη τόδε μακρόν ἐέλδωρ* (: *ἐπιθύμημα* Apollon. Soph. Lex. ed. Tollius) *ἐκτετέλεσται* — lebend kehrt er selbst zum eigenen Heerd' und findet dich und den Sohn im Pallast, allein die Böses ihm thaten, alle Freier bestraft er mit schrecklicher Rach' in der Wohnung.“ (D. 23, 54—57.) Nur fehlt in dieser Stelle das sonst so häufige Wort: Gott oder Götter, denn sie waren es ja, die diesen langen Wunsch erfüllt. Ausdrücklich werden denn auch sonst in den auf den Wunsch der Heimkehr sich beziehenden Stellen die Götter genannt. So sagt der Oberhirt der Kinder: „Vater Zeus, o wenn doch diesen Wunsch du gewährtest (*αἶ γὰρ τοῦτο τελευτήσεις ἐέλδωρ*), daß heimkehrte der Held und ihn ein Unsterblicher führte,“ so fleht mit ihm Eumaios zu allen Göttern, daß in sein Haus heimkehre der weisheitsvolle Odysseus. (D. 21, 200. S. auch D. 20, 236. 14, 423. 424.)

5.

Sprachliche Bemerkungen.

Die Menschen sind die Wesen, welche begehren, streben, verlangen, wollen, wünschen; aber die Götter sind die Wesen, welche die Wünsche der Menschen zu Stande oder zu Ende bringen, vollenden, vollstrecken, erfüllen, ausführen, verwirklichen. Illius (nämlich Dei) efficere est, nostra est optare facultas. (Anti-Lucretius 5, 1363.) Der bloße Wille, welcher eben deswegen nur Wunsch ist, daß Etwas sei oder geschehe, ist und heißt Mensch, derselbe Wille aber, welcher geschieht, durchbringt, siegt, Erfolg hat, ist und heißt Gott. So ist Achilleus der Zorn des Beleidigten, der Wille, daß dem Beleidiger zur Strafe Uebles widerfahre, dieser mit Erfolg gekrönte Wille aber ist Zeus, der Weltregent. Der mißlungene Wille macht Verbrecher, Elende, Unglückliche, aber der gelungene Wille, der Erfolg, der bonus eventus — von den Römern scharfsinnig zur Gottheit gemacht, nur thörichter Weise zu einer besondern, da er doch die Grundbedingung jeder Gottheit — macht gekrönte Häupter, Götter im Himmel und auf Erden. *Τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ* (Artemidor. Oneirocrit. 2, 69 und 36 ed. Reiff) „denn das, was herrscht, was gilt, das gilt für Gott“ — und zwar noch heute eben so gut wie zu Menanders Zeit, von dem dieser Vers stammt.

Das Wort für die göttliche Wunsch Erfüllung, welches in dem ersten förmlichen Gebete der Ilias 1, 41 vorkommt, ist: *κραίνω* — *τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ* — an andern Orten auch *ἐπικραίνω* (*ἐπικραιαίνω*), welches vollführen, vollstrecken, und Vollstrecker, Haupt (von *κραῖς*), Fürst, Herrscher sein bedeutet. Hesychius: *κραίνουσι, πληροῦσι, παρέχουσι, τιμῶσι, βασιλεύουσι*. Minkwitz übersetzt es passend mit: „kröne mir diesen

Wunsch." Wünsche erfüllen heißt Wünsche mächtig, geltend, herrschend machen. Fürst ist nicht nur, wer Wünsche erfüllt, als Fürst fühlt sich auch der, dem Wünsche erfüllt werden. *Voti compos* von *potis* mächtig, vermögend sein, sagt der Römer von dem, dem ein Wunsch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünsche; demüthig läßt die Trauer über versagte Wünsche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Gesicht fallen.

Doch das gewöhnlichste Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunscherfüllung bei Homer ist: *τελέω, τελῶ* (*τελείω, τελειόω*), verstärkt *ἐκτελέω*, auch *τελευτάω* von dem Substantiv: *τελευτή*, wie *τελέω* von *τέλος*, und heißt seiner ersten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen lassen.“ Es bezieht sich dieses ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort fast immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunsch — z. B. *ἤδη γὰρ τετέλεσται ἃ μοι φίλος ἦθελε θυμός* O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. J. 4, 161), Versprechung oder Drohung ist, und bedeutet, in die Sprache des Denkens übersetzt, dieses nur Gesagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünschte gegenständlich, sinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erste Mal, wo dieses Wort bei Homer vorkommt, in dem schon angeführten Zwischensatz des fünften Verses ist es mit *βουλῇ*: Rath, Wille, Rathschluß verbunden. Es wird allerdings, wie sich übrigens von selbst versteht, dieses Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenstände und Werke gebraucht, so z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, *ἔργον, ἔργα* vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Bett, das Werk überhaupt ist ja, so lange es noch nicht beendet, fertig da steht, nur ein Gedachtes, Gewünschtes, Gewolltes. Selbst da, wo dieses Wort sich sprachlich unmittelbar auf den Gegenstand oder das Werk bezieht, steht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünschen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet“ *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὐποτε ἔλπετο θυμῷ* (D. 3, 275); ebendaselbst (B. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünschenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden,“ *ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα*. So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk *ἔπος* und *ἔργον* (z. B. D. 4, 329. 3, 99) mit diesem Worte verbunden. Ebenso steht auch in der Theogonie Hesiods (170) dieses Wort unmittelbar vor Werk *ἔργον*, aber im Optativ: *τελέσαιμι* und vorher *ὑποσχόμενος*, weil das Werk oder die That nur noch ein Versprechen. So steht auch bei eben demselben (402) das verstärkte *ἐκτελεῖν* in Verbindung mit Versprechen: „wie er versprochen, vollbracht’ er“, *ὥς περ ὑπέσθη, ἐξετέλεσσ’*. Dasselbe Wort, eben so das einfache, verbindet Hesiod ebendaselbst auch, wie Homer S. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, *πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν* (881), *τελέσας σονόεντας ἀέθλους* (994); aber mit Seufzern wünscht der Mensch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So sagt auch Homer höchst naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion“ nämlich die Eroberung Trojas, *μόγισ δ’ ἐτέλεσσε Κρονίων* (D. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünscht man so schnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbst wenn dieses Wort bei Homer von Naturgegenständen und Naturerscheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: *τρίτον ἡμᾶρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ’ Ἡώς*, den dritten Tag voll-

dete die schöngelockte Götter (D. 10, 144), ferner ebendasselbst (470): *περὶ δ' ἡμᾶτα μακρὰ τελέσθῃ*, „im Kreise vollendeten sich die langen Tage“; so ist damit die angegebene Bedeutung dieses Wortes nicht aufgehoben, da diese Gegenstände und Erscheinungen ebensowohl auf Seiten der Götter psychologische Werke, als auf Seiten der Menschen Gegenstände von Wünschen und Gebeten sind. So heißt es z. B. bei Hesiod: „flehe zum irdischen Zeus und zur heiligen Demeter, daß vollendet *ἐκτελέα* laste (schwer, voll sei, vor Schwere sich beuge) der Demeter heilige Gabe.“ (Op. 466. ed. alt. Götting.) So baten die Athener die Horen, sie möchten die Gewächse vollenden, vollkommen machen, *ἐκτελεῖν τὰ φρούμενα*. (Athenaeus 14. S. 72. ed. Tauchnitz.) Wenn daher auf die Saat das Korn, auf die Blüthe die Frucht, auf den Embryo das Kind, auf Nacht Licht, auf Trockeniß Regen, auf den Winter der Frühling folgt, so kommen auch hier nur längst gehegte menschliche Wünsche zum Vorschein, zur Vollenzung und Erfüllung. So sagt z. B. Theokrit: „die langsamsten der Seligen sind die holden Horen (die Göttinnen der Jahreszeiten), doch kommen sie ersehnt, erwünscht *ποθεῖναι* allen Sterblichen, immer etwas (nämlich Neues oder Liebes) bringend.“ (Id. 15, 104.) Die Horen heißen daher bei Homer vielerfreuend — *μισθοῖο τέλος πολυγηθές ὦραι ἐξέφερον* (I. 21, 450) — „freudenreich, weil sie durch ihre regelmäßige Folge wie die Reife der Früchte, so auch die Erfüllung unsrer Wünsche und Hoffnungen herbeiführen *ἐκφέρουσι*. In *τέλος ἐκφέρειν*, die Vollenzung, Verwirklichung bringen, d. h. den Zeitpunkt, wo der Lohn ganz verdient ist und nun bezahlt werden soll, liegt dieselbe Ideenverbindung, wie in *τελεσφόρος ἐνιαυτός*“ (Häsi), d. h. in dem das Ende bringenden, vollendenden Jahre.

Wie innig verwachsen das Wort Vollenenden, *τελεῖν*, mit

Denken, Wollen oder Wünschen ist, das beweist auch das aus beiden zusammengesetzte Beiwort *τελεσίφρων*, *τελεσίνοος* (Orpheus Argon. 1308 hier: das seinen Sinn vollstreckende Schicksal *μοῖρα τελεσίνοος*) — ein Beweis, der nicht durch die andern Zusammensetzungen wie *τελεσιουργέω*, *τελεσιουργία*, *τελεσσίγαμος*, *τελεσσίγονος* widerlegt wird, denn erst die *καρποὶ τελεσσίγονοι* (Orpheus Hym. 52, 10), die reifen, vollendeten Früchte sind auch *τελεσσίνοι*, Früchte nach meinem Sinn und Wunsch, Früchte, die nicht nur den Willen der Moira oder der Naturnothwendigkeit, sondern auch meinen eignen erfüllen; daher Hesiod (Op. 775) die reife Frucht die frohsinnige, erheiternde nennt, *εὐφρονα καρπόν*, d. h. wie die Scholien es erklären *ἡδύτατον, τέρποντα τὴν ψυχὴν, ἢ εὐφραίνοντα*. Dasselbe gilt von den andern Zusammensetzungen. Doch dem sei wie es wolle: in Beziehung auf die Götter wenigstens hat das Wort den angeführten Sinn.

„Ich fürchte sehr im Herzen, sagt z. B. Odysseus zum zürnenden Achill in Betreff Hektors, daß ihm die Drohung ganz vollenden die Götter“, *μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί* (I. 9, 244). „Nie wird doch, sagt erimuthigend Nestor zu Agamemnon, dem Hektor ein jeglicher Wunsch von Kronion ausgeführt, den er jetzt sich erträumte“, *πάντα νοήματα ἐκτελέει, ὅσα πού νῦν ἔλπεται* (10, 104). „Der Mensch entwirft und Zeus vollendet es anders“, ruft Achilleus im Schmerz über Patroklos Tod aus; es heißt aber wörtlich: Zeus vollendet, vollstreckt nicht alle Gedanken der Menschen, *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρεσσὶ νοήματα πάντα τελεντᾷ* (I. 18, 328). Die Einschränkung: „nicht alle“ ist eben so, wie das Nie oder Nicht im Munde Nestors, hier gleichgültig, denn wenn Zeus auch nicht alle Gedanken oder Wünsche ausführt, was sehr natürlich ist, wie sich später zeigen wird, so ist

doch ausgesprochen, daß er die menschlichen Wünsche verwirklicht, gleichwie Zeus, wenn er nicht Hektors Pläne ausführt, eben damit ja die Wünsche der Griechen erfüllt. Es ist daher dieses Wort da auch im Gebrauche, wo von den eignen Wünschen und Gedanken der Götter die Rede ist. Ein Beispiel von diesem Gebrauch ist gleich das: „so ward Zeus Wille vollendet“, was auch D. 11, 294 steht. So heißt es auch bei Hesiod (Theog. 1002): *Αἰὼς νόος ἐξετελείτο*, und im Schild des Herakles Vers 36, wo von der Liebe des Zeus zur Alkmene die Rede ist: er vollendete (erfüllte, befriedigte) sein Verlangen, *τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ*.

Nicht nur bei Homer und Hesiod, auch bei den spätern Griechen wird dieses Zeitwort, eben so das Substantiv: *τέλος* — freilich hier eben so wenig ausschließlich, wie dort — zur Bezeichnung der göttlichen Wunscherfüllung gebraucht. „Wenn aber unser Vorhaben Zeus erfüllte“, *αἰ δὲ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νοήμα*, heißt es z. B. in einem Fragment des lyrischen Dichters Alcäus (A. Reliquiae Matthiae 15). „Erhört ihr Götter, betet der Chor in den Sieben gegen Theben bei Aeschylos, und vollendet unsre gerechten Bitten“, *δικαίας λιτὰς ἡμετέρας τελεῖθ'* (585 ed. Bothe). „Nun hoffe ich zwar, sagt Pindar (Ol. 13, 141), bei Gott aber steht das Ende, der Ausgang, die Ausführung, die Entscheidung“ (Bape), *ἐν Θεῷ γε μὰν τέλος*. Wie hier das Substantiv *τέλος* Ziel, Ende, „errungenes Ziel, Erfolg des Strebens, Gewährung der Wünsche“ (Fäst zur Odyssee 9, 5) mit Hoffen *ἐλπομαι*, so steht es bei Homer D. 17, 496 mit *ἄρα* Wunsch (Gebet), Verwünschung in Verbindung; *εἰ γὰρ ἐπ' ἄρῃσιν τέλος ἡμετέρῃσι γένοιτο*, „o! wenn doch nach unserm Wunsch es geschähe.“ „Löse mich, sagt Sappho in ihrem schönen Melos an Aphrodite, aus schweren Sorgen, vollbringe,

was mein Herz vollbracht wünscht", ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἐπέθρει, τέλεσον. „Zeus im Olymp erfülle den schicksalichen Wunsch mir, τέλεσόν μοι καίριον εὐχὴν, gib statt der Uebel mir doch einiges Guten Genuß", sagt Theognis (B. 341 Anthol. Lyr. Bergk), und einige Verse später wünscht er seinen Feinden den Tod und sich den Beistand eines guten Dämons, der ihm dieß nach seinem Sinne oder Wunsch ausführen möge, ὃς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε. „Fremdling, sagt Theofrit (Id. 25, 51 nach Voß), ein himmlischer Gott ist traun dein waltender Führer, so wird all dein Beginnen dir schnell nach Wunsche vollendet", ὥς τοι πᾶν ὃ θέλεις αἴψα χρόος ἐκτετέλεσται. In derselben Bedeutung, wie bei den Dichtern, findet sich auch das Wort bei den griechischen Prosaikern und zwar, ebensowohl von Göttern als Menschen gebraucht. „Vollziehe, was du beschloffen", τέλει τὰ δεδογμένα, ruft ein Theil der Zuschauer bei Lucian dem Peregrinus zu, als er mit seiner freiwilligen Selbstverbrennung zögerte (de Morte Peregrini 31. ed. Tauchnitz.). „Bei Gott stand der Ausgang davon (von dieser Schlacht), nicht bei mir", ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί, sagt Demosthenes (de Cor. p. 68. ed. Tauchnitz.). „Gleich den mächtigsten Göttern hat auch (dieser) Pan die Macht, die Gebete der Menschen zu Ende zu führen, zu vollführen", αγειν ἐς τέλος, sagt Pausanias (8, 37, 8). Die Weiber der Eleer baten einst, wie derselbe erzählt (5, 3, 3) die Athene um die Erfüllung eines überschwenglich weiblichen oder mütterlichen Wunsches, und das Gebet, der Wunsch wurde ihnen erfüllt, ἥ τε εὐχὴ σφίσι ἐτελέσθη. Selbst noch im Neuen Testament findet sich unter den Bedeutungen, in welchen hier τελέω — zum Theil auch τελειόω — vorkommt, die: „das Gesetz vollenden" (Jac. 2, 8), „die Lüste des Fleisches ἐπιθυμίαν σαρκός vollbringen"

(Gal. 5, 17), „es wird alles vollendet werden, das geschrieben ist durch die Propheten“ (Luc. 18, 31), „vollendet werden die Worte Gottes“ (Offenb. 17, 17), *τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ Θεοῦ* [12]; „mit den sieben letzten Plagen ist vollendet der Zorn Gottes“ (Offenb. 15, 1), *ἔτελεσθη ὁ θυμὸς τοῦ Θεοῦ*. Luther übersetzt hier: vollendet, andere: geendigt; aber der Zorn ist nur geendigt, weil vollendet, weil die göttliche Straf- oder Rachbegierde nun befriedigt, erfüllt ist. Vitringa in seiner *Ανακρισις Apocalypsios* 1719. S. 678 citirt daher zu dieser Stelle Klagen. 4, 11: „der Herr hat seinen Grimm vollbracht, er hat seinen grimmigen Zorn ausgeschüttet“, *חַרְהָרָא חֲרָהּ חֲרָהּ חֲרָהּ* consummavit Jehova excandescientiam suam: Sept. *συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ*.

Es ist jedoch gar nicht nothwendig, daß sich der Mensch im Verhältniß zu den Göttern immer auf die eben angeführte Weise ausdrücke. Statt des Wunsches kann er nur den Gegenstand desselben aussprechen und daher auf Seiten der Götter ein diesem Gegenstand entsprechendes Zeitwort setzen, ohne daß dadurch dem Sinn oder der Sache nach ein Unterschied entsteht. So ist es z. B. dem Sinn nach ganz eins, ob ich sage, wie in den angeführten Stellen der Odyssee: erfülle mir den Wunsch der Heimkehr, oder sage: mache, daß ich heimkehre, laß mich heimkehren, gib mir die Heimkehr, wie es z. B. bei Homer heißt: „dann verleihen dir die Götter die Heimfahrt, welche du wünschest“ oder vorhast, *καὶ τότε τοὶ δώσουσιν ὁδὸν θεοὶ ἣν σὺ μενοινᾷς* (D. 4, 480). So wird auch in den sogenannten homerischen Hymnen gewöhnlich das Wort *δίδωμι*: geben, gewähren, erlauben gebraucht, so in den Hymnen an Herakles und Hephästos: „gib Tugend (Tüchtigkeit, Tapferkeit) und Glück“, *ὄλβον* (Wohlstand, Segen), an Aphrodite: „gib lieblichen Ge-

sang“, an Athene: „gib Glück und Glückseligkeit.“ In der Bibel heißt es sogar nach Luther's wörtlicher Uebersetzung 1. Sam. 1, 27: „nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat“ statt das, was ich von ihm bat. Geben, dare brauchten auch die Römer in ihren Gebeten und Wünschen. „Gebt, was wir flehen“, *date quae precamur*, heißt es in Horazens säcularischem Gesang; „o mögen dir die Götter viel Gutes geben“, *o multa tibi Di dent bona*; „die Götter mögen dir geben alles, was du nur wünschest“, *Di tibi dent quaecunque optes oder quae velis* — eine bei Plautus sehr oft vorkommende Wunschform — „so viel Gutes, heißt es auch bei ihm im Pseudolus (A. 4. Sc. 1. 25), mögen dir die Unsterblichen geben, als du dir selbst wünschest“, *tantum tibi boni Di immortales dunt, quantum tu tibi optes*, gleichwie auch Odysseus der Nausikaa wünscht: „mögen die Götter dir schenken, so viel dein Herz nur begehret“, *σὸι δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα προσὶ σῇσι μενοινᾷς* (D. 6, 180). Sie brauchten aber auch das Wort *facere*, machen, thun: *Di faciant, ut sit temeraria nostra querela* (Ovid. Trist. V. 13, 17), „machen, geben die Götter, daß ich keinen Grund zu klagen habe“; „die Götter mögen dir wohlthun“, *Dii tibi faciant bene*, „so mögen es die Götter machen“, *ita Dii faciant, ita Dii faxint*, oder auch *utinam Dii ita faxint* (Brissonius de Formul. C. I.), nämlich so, wie du mir wünschest oder ich mir selber wünsche.

Es versteht sich ferner von selbst, daß, da die Götter selbst wieder als wünschende, verlangende, eigensinnige, eigenwillige, persönliche, kurz menschliche Wesen vorgestellt werden, alle sowohl äußerlichen als innerlichen Bedingungen und Zeichen der menschlichen Bitt- oder Wunschgewährung auch bei den göttlichen Wunscherrfüllungen angewandt und statt dieser gesetzt werden können. Dergleichen Ausdrücke sind z. B.: Gott nicht oder

winkt zu, *κατα-* oder *ἐπινεύει*, annuit — ein Wort, von dessen Stamm *nuo*, *nutus* schon Barro de lingua lat. C. 6. das Wort *numen*: Wink, Befehl, imperium, Wille, Macht, Gottheit, Gott ableitet — ; Gott hört, anhört, erhört *ἀκούει*, *ἐπακούει*, *κλύει*, audit, *אָזַן*; Gott „läßt sich erbitten“ (1. Mos. 25, 21) — *עָרַב* im Kal beten, bitten, orare, im Niphal exorari; — Gott „läßt sein Ohr aufmerken“ (Psalm 10, 17) — Hiphil von *אָזַן* nach Gesenius eigentlich: „die Ohren spitzen“, nach Früheren „das Ohr neigen oder putzen“; — Gott „sieht mein Elend an“ (1. Sam. 1, 11) — *רָאָה* sehen, videre mit der Präposition *אֶת* ansehen, sich umsehen nach etwas, berücksichtigen, respicere, also *rationem ejus habere*, adeoque concedere, quod petit, Clericus Comment. zu dieser Stelle; weitere Beispiele s. Glassii Philol. sacr. ed. Dathe 1776. p. 964; — Gott „antwortet“ auf die Stimme oder den Ruf des Menschen (Ps. 3, 5) *עָנָה* respondit, exaudivit. Aber alle diese und ähnliche Redensarten sind nur persönliche, sinnliche, umständliche Zeichen und Ausdrücke der göttlichen Wunsch-
erfüllung.

Uebrigens bleiben auch die Hebräer nicht bei diesen äußerlichen Zeichen stehen, sondern dringen ins Herz der Sache ein. So heißt es z. B.: „Jehovah erfülle oder wird erfüllen *אֶתְּפִילָּתְךָ* alle deine Bitten“ (Ps. 20, 6); „das Verlangen seines Herzens hast du ihm gegeben oder gewährt, und das Begehren seiner Lippen nicht gehemmt“, verhindert, d. h. verweigert (Ps. 21, 3); „Gott thut“ — *עָשָׂה* von *עָמַל* arbeiten, durch Arbeit hervorbringen, machen, verfertigen, hervorbringen, schaffen, zeugen, thun, ein Wort, das auch von Gott in Beziehung auf seinen eignen Willen gebraucht wird Ps. 115, 3. 135, 6 — „Gott thut also der ihn Fürchtenden Willen“ *רָצוֹן* (Ps. 145, 19). Dieses Wort bedeutet: Wohlgefallen, Lust, Gefallen, Gunst, Gnade, und steht in dem-

selben Psalm Vers 16, wo es heißt: „Du machst satt, sättigst“, d. h. „erfüllst alles was lebt mit Wohlgefallen“, wie Luther, „mit Lust, mit dem, was sie wünschen“, wie de Wette, mit „Gnade“, wie E. Meier, „mit Wohlthaten“, beneficia, wie Gesenius, mit Segen, benedictione, oder mit dem, was sie wünschen, optatis oder prouti optant, wie ältere lateinische Uebersetzer übersetzen. Es ist aber, wenn auch nicht von dem engherzigen Standpunkt der Theologie, doch von dem universelleren und höheren Standpunkt der Anthropologie aus, völlig einerlei, ob man (objectiv) mit Gnade oder (subjectiv) mit Lust, mit Segen oder mit Wunsch übersetzt; denn dasselbe, was die Lust, ist die Gnade, nur vergegenständlicht als die Ursache der Lust. Freude macht nur Andern, wer selber Freude an der Freude hat, im Beglücken glücklich ist. Indem Gott die Wünsche der lebendigen Wesen erfüllt, erfüllt er seinen eignen Wunsch, das Verlangen, daß ihr Verlangen gestillt werde, denn er ist, wie es wenigstens in eben demselben Psalm V. 9 heißt, Allem gut טוב, und „wünscht“, will פָּקֵד nicht nur, wie es in dem Rachepsaln 35, 27 heißt, das Heil seines Dieners, sondern das Heil aller seiner Geschöpfe, denn über alle seine Werke ist, erstreckt sich sein Erbarmen רַחֲמֵי — ein, nebenbei bemerkt, herrliches, tief materialistisches Wort, denn es kommt her von רֶחֶם Bärmutter, Mutterleib und bedeutet die Eingeweide, als Sitz der Sympathie, des Mitleidens, der Liebe, dann diese selbst, das neutestamentliche *σπλάγχνα*. „Gnädig und Barmherzig“ gehört aber zusammen. Das Wort *ἐλεος*, *ἐλεέω* im N. T. vereint beides in sich. Gnade folgt auf Barmherzigkeit, wie Freuden auf Leiden, auf Mitleiden. Das griechische Wort für Gnade bedeutet ursprünglich Freude *χαρίς*: *χαρά*.

Was die Gebete, dasselbe sagen, ja noch freimüthiger, die bloßen Wünsche, welche zu ihrem Lieblingsausdruck die Götter

haben, wie schon aus den so eben angeführten Wünschen der Römer erhellt. Gleich der erste Wunsch, der in der Ilias ausgesprochen wird, lautet: *ἄσολι δόξεν* 1, 18, geben die Götter, daß ihr Priamos Stadt zerstört! Der Mensch nimmt aber eben nur deswegen die Götter zum Ausdruck seiner Wünsche, weil der innigste Wunsch des Wunsches seine Erfüllung, diese aber die Sache, die Verrichtung, die *τιμὴ* der Götter ist, obgleich der Wunsch so sehr die Götter mit sich verschmilzt, so sehr ihr Wesen in sich auflöst, daß selbst die hoffnungslosen Wünsche, die Wünsche, die sich bewußt sind, nur Wünsche zu sein und bleiben, eben so die Wünsche, die nicht einmal einen selbstständigen Satz bilden, die sich nur in Ausrufungswörtern kundgeben, — z. B. mehercule, d. i. ita me Hercules juvet — mit oder durch Gott ausgedrückt werden. Eben deswegen, weil die Götter, als Ausdrücke von Wünschen, auch nur die Bedeutung von Wünschen haben, der Gott im Wunsche sich nicht von einem bloßen Utinam, d. h. „Wollte Gott“, „Wie wünschte ich“, Dii faxint, Velim [13] unterscheidet, kann auch der Wunsch unbeschadet seines Sinnes das Wort Gott entbehren. So werden die Wünsche bei Homer und anderwärts oft nur mit einem bloßen O wenn! O daß! ausgedrückt. Die Römer sagten, wenn sie Einem Böses wünschten: male tibi Dii faciant, aber auch bloß: male sit oder quae res tibi male vertat; wenn sie ein nach ihrer Meinung übles Anzeichen von sich wegwünschten: Dii omen avertant, Jupiter omen avertat, aber auch bloß: procul omen abesto; procul sit omen (Brissonius a. a. O.); wenn Jemand nieste: Salve! sei gesund oder glücklich! wie die Juden: „gutes Leben“ wünschten: טובים יהיו (Buxtorf טובים יהיו), während die Griechen sagten: Ζεῦ σῶσον, gleich dem deutschen: „Gott segne, Gott helf!“ So sagten auch die Hebräer, wenn sie Jemand Gutes, Glück wünsch-

ten: „Jehovah (sei) mit Dir“, aber auch: „Friede (Heil, Wohl) Dir!“ *εὐχὴν ὑμῖν* im Neuen Testament, gleichwie auch die Römer Salutem, Heil, Wohlfsein, die Griechen *χαῖρε*, Freude Dir oder Freue Dich! wünschten. Aber es ist ganz gleichgültig, ob theistifch oder atheistifch der Wunsch sich ausdrückt. In jedem Wunsch steckt ein Gott, aber auch in oder hinter jedem Gott nur ein Wunsch.

Zwischen Gebet und Wunsch ist übrigens kein anderer Unterschied, als daß das Gebet ein unmittelbar an die Götter selbst gerichteter, in Form einer Bitte ausgesprochener, daher mit Demüthigungen und Ehrfurchtsbezeugungen, wenn es ein besonders wichtiger Gegenstand ist, mit Opfern, Spenden, Verbindlichkeiten, Gelübden verbundener Wunsch ist. So betete z. B. Hanna die Mutter Samuels zum Herrn und weinete und gelobte ein Gelübde und sprach: „Herr Zebaoth, wirfst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn (d. h. dir) geben sein Lebenlang.“ (1. Sam. 1, 10. 11.) So flehte in der Ilias die troische Priesterin Theano zur Pallas Athene gelobend, ihr zwölf Kühe zu opfern, wenn sie sich der Trojer erbarmte. (6, 304 bis 10.) Wunsch oder Gebet und Gelübde sind bekanntlich so innig mit einander verbunden im Sinne des Alterthums, daß bei den Griechen und Römern dieselben Worte: *εὐχομαι, προσεῦχομαι, εὖχος, εὐχολή*, *voveo, votum* Wünschen und Geloben bedeuten. Aber eben so wird auch Wünschen und Bitten, Beten mit denselben Worten bezeichnet. Das eben erwähnte *εὐχομαι* z. B. bedeutet geloben (auch sich rühmen), beten, wünschen, eben so *αἰτάομαι* bitten, flehen, wünschen, auch verwünschen, *precari* bitten, wünschen, verwünschen, beten. Statt beten *orare* oder bitten die Götter *precari* a diis sagen die Römer auch: wünschen oder erwünschen von den Göttern, oder bloß wünschen. Du hast

erhört, sagt Plinius im Schlußgebet seines Panegyricus an den capitulinischen Jupiter, unsre Gebete gegen einen schlechten Fürsten, erhöere nun auch unsre Wünsche für einen Fürsten, der das gerade Gegentheil davon ist. Hier steht zwar das Wünschen optare dem imprecari entgegen, welches Fluchen bedeutet — so übersetzt es auch Schäfer — aber der Fluch ist ja seinem ursprünglichen Sinn nach auch ein Gebet, auch ein an die Götter gerichteter Wunsch, daher preces: Gebet, Bitte, auch Verfluchung bedeutet, und imprecari kommt ja selbst her von precari, wie der deutsche Fluch von Flehen (Clauberg, *Ars Etym.* 1663, p. 39). „Dies wünscht ich für euch, sagt Ovid in seinen Fasten (1, 695) am Schluß eines Gebetes an Ceres und Tellus, dies wünscht euch optate ihr Bauern, und die beiden Göttinnen mögen diese Bitten oder Wünsche preces giltig, wirklich machen, efficiatque ratas utraque diva preces. Also sollen sich die Menschen nichts wünschen? wirft sich Juvenal ein in der 10. Satyre (346), nachdem er die Thorheit der menschlichen Wünsche gezeigt. Nein! antwortet er darauf, aber sie sollen nur beten, daß ein gesunder Sinn in einem gesunden Leibe sei. Orandum est, aber es könnte eben so gut stehen: optandum est. Auch bei Cicero kommt die Redensart vor: etwas von den Göttern erwünschen, a Diis immortalibus optare. (Nizolius, *Thes. Cic.* unter opto und voveo.) Die Bitte ist übrigens so unzertrennlich vom Wunsche, daß auch da, wo wie bei den hebräischen Worten, welche ein Suchen, Fragen, Fordern, Bitten ausdrücken, wie z. B. בָּקַשׁ, in den Lexiken wenigstens gewöhnlich das Wort Wunsch fehlt, doch die Sache nicht fehlt, denn man sucht, verlangt, erbittet sich nur, was man begehrt und wünscht. Daher heißt im Griechischen δέομαι bedürfen, nöthig haben, verlangen, wünschen, bitten, δέησις Bedürfniß, Bitte. Und im Hebräischen bedeutet בָּקַשׁ Blasen wer-

fen, oder wallen, kochen machen, dann durch Uebertragung auf Wallungen des Gemüths, Begehrens, ersuchen, bitten, chalb. נִשְׁאַל , davon שָׂא Bitte, Daniel (6, 8): „eine Bitte bitten von Gott und Menschen“. (Burtorf und Gesenius.)

Zwischen Bitten und Beten ist aber kein anderer Unterschied, als daß der Sprachgebrauch das Wort Beten, Gebet allein auf die an die Gottheit gerichteten Bitten beschränkt hat. Wenn man die mit dem Gebete verbundenen Demüthigungen, das Hände-Ausstrecken, das Kniebeugen, das sich zu Boden Werfen zum Unterschied des Gebets von der Bitte machen will, so vergißt man, daß auch die bloße Bitte diese demüthigende, selbst zu Boden werfende Gewalt über den Menschen ausübt, daß es auch fußfällige Bitten gibt. Das hebräische Wort הִתְכַּנְּף bedeutet im Hithpael sich beugen, niederknien, zu Boden werfen, anbeten, adorare, προσκυνεῖν ; aber dasselbe Wort mit demselben Sinn wird auch gebraucht von den Selbsterniedrigungen und Demüthigungen vor Vornehmen, Mächtigen, also vor solchen, an die man sich nach unserm Sprachgebrauch nicht mit Gebeten, sondern Bitten oder Bittgesuchen wendet. [14] So „neigete sich Jakob siebenmal auf die Erde“ vor Esau, um durch diese Demuthsbezeugungen sich die Gnade seines Herrn Bruders zu erwerben, so fielen die Brüder Josephs vor ihm nieder zur Erde auf ihr Antlitz, wie Luther dieses Wort hier übersetzt, als sie nach Aegypten gekommen waren, um von ihm, dem damaligen Herrn des Landes, Getreide zu kaufen. (1. Mos. 42, 6.) Ἰκετεύω heißt im Griechischen flehentlich bitten, aber das Wort gilt eben so, wie das ihm entsprechende lateinische *supplico* (von *supplex*, niederknieend, fußfällig), nicht nur vor Göttern, sondern auch vor Menschen, nicht nur von Gebeten, sondern auch von Bitten. Der flehentlich Bittende umfaßte eben so die Kniee der Menschen, als die der Götter. Als

Priamos sich vom Achilleus die Leiche seines Sohnes erbat, „umschlang er die Knie und küßte die Hände“ (Il. 24, 478), wie man auch die Hände der Götterstatuen zu küssen pflegte. In den Knieen der Menschen, sagt daher Plinius (Nat. Hist. l. 11, c. 45, S. 103), liegt eine gewisse Heiligkeit, nach der Beobachtung der Völker. Diese berühren die Schutzflehenden, zu diesen strecken sie die Hände aus, diese verehren sie wie Altäre, d. h. wie Schutz- und Zufluchtsorte.

6.

Das Urphänomen der Religion.

Die Götter sind Erscheinungen, die kommen und verschwinden — Erscheinungen, gleichgültig, ob sie außer dem Menschen oder im Menschen, ob sie in Person oder in ihren Wirkungen oder nur im Glauben, in der Vorstellung erscheinen; denn auch das religiöse Fest (s. E. Spanhemii Observ. in Callim. H. ad Apoll. v. 7 u. 13), das Opfer, das Gebet sind Theophanien oder Götterererscheinungen. „Wenn die Götter, sagt der Kaiser Mark Antonin, sich um Niemand bekümmern, eigentlich sich berathen, Beschluß fassen, so [15] wollen wir weder opfern, noch beten, noch schwören, noch sonst was thun, was wir nur in der Voraussetzung thun, daß die Götter uns gegenwärtig sind und mit uns leben.“ *ἄπερ ἕκαστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιούοντας τοὺς θεοὺς πράσσομεν.* (Els Eant. 6, 44.) „Von Alters her, sagt der Phäakenkönig in der Odyssee (7, 201), erscheinen ja sichtbare Götter Uns, wann wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben“. Wenn man auch diese Aeußerung nur als einen Vorzug der Phäaken als eines gottverwandten Volks an-

sehen will, so bezieht sich doch dieser Vorzug nur auf die Sichtbarkeit oder vielmehr Klarheit und Deutlichkeit der Erscheinung, besteht der Unterschied überhaupt zwischen den außerordentlichen, persönlichen und den gemeinen, unpersönlichen Götterererscheinungen nur darin, daß dort die Götter dem leiblichen, hier nur dem geistigen Auge gegenwärtig sind; denn wer kann die Götter auch nur anrufen, ohne sie sich zu vergegenwärtigen, ohne sie wenigstens im Geiste vor sich erscheinen zu lassen?

Mögen die Götter an sich sein, was sie wollen, mögen sie an sich immerwährende und allgegenwärtige Wesen sein — für den Menschen wenigstens sind sie keine beständigen Wesen, unterscheiden sie sich nicht von den vorübergehenden Erscheinungen des Himmels, die ja selbst darum einst für Götter galten und jetzt noch bei vielen Völkern gelten. Mag einer auch den frommen Vorsatz fassen, immer und überall an die Götter zu denken, sowie er sich in eine Handlung oder Anschauung, Sorge oder Freude, Arbeit oder Unterhaltung, kurz in irgend einen Gegenstand des menschlichen Lebens vertieft, verliert er unwillkürlich die Götter aus dem Sinn. Hören wir, wie sich darüber ein Christ ausspricht. „Wollen wir einmal unser Leben berechnen; den wievielften Theil davon widmen wir Gott? der wievielfte Schritt gehört seinem Dienste? der wievielfte Gedanke erhebt sich zu Gott? Die Gebete selbst, was sind sie anders, als fortgesetzte Vergehungen, da wir in der Gluth selbst kalt sind, mitten in der Andacht selbst in eitle Bilder uns verlieren“? (Ph. Mornaeus de verit. Rel. christ. c. 16.)

Aber welche Erscheinungen unter den mannigfaltigen und scheinbar regellosen Götterererscheinungen sind die ursprünglichen, über das Wesen der Götter entscheidenden? Offenbar die geistigen, innerlichen, wenn gleich für den Gläubigen, sobald einmal

die Götter fir und fertig sind, sich dieses Verhältniß umkehrt, die leibliche oder persönliche Göttererscheinung sich nicht auf den Götterglauben, sondern umgekehrt sich dieser auf jene stützt.

Der Inhalt der geistigen Theophanien, der Gebete, Opfer, Feste ist aber zuletzt nur entweder Dank oder Bitte: — Dank, Lob, Preis für erfüllte Wünsche, empfangene Wohlthaten — Bitte um Erfüllung von Wünschen, deren Gegenstand entweder ein wirkliches Gut ist, oder die Abwendung eines Uebels oder, wie in den Sühn- und Schuldopfern, den Buß- und Versöhnungsfesten, die Beschwichtigung des göttlichen Zorns, als des ursächlichen Uebels. Aber dem Loblied geht das Klagelied, dem Dank die Bitte, dem erfüllten Wunsch der leere, bloße Wunsch voraus, wie die Saat der Ernte, die Braut der Mutter, der Durst dem Trunk.

Der Wunsch ist die Urerscheinung der Götter. Wo Wünsche entstehen, erscheinen, ja entstehen die Götter. Selbst in der Ilias, die doch dem historischen oder vielmehr für uns vorgeschichtlichen Ursprung der Götter so ferne bereits stand, die schon eine reiche Götter- und Mythenwelt vor sich hatte, ist doch von dem Wahrheitsinstinkt des Dichters das Urphänomen der Religion dadurch ausgesprochen oder errathen, daß gleich die erste eigentliche Theophanie in derselben, der zürnende Gott Apollo nur die sinnliche Erscheinung und Verwirklichung eines ausdrücklichen Wunsches, des priesterlichen Nachewunsches ist, gleichwie auch gleich in der ersten Olympischen Ode Pindars der Gott gleichzeitig mit dem Wunsche zum Vorschein kommt. „Dem Meere nahe dann tretend dem grauen, allein in der Dämmerung rief er an (*ἀπὸν* d. h. *ἐφ' ὧναι. προσεκαλεῖτο. τοῦτέστιν ἤϋξατο τῷ Ποσειδῶνι* Schol. Pind. Carm. ed. Beckius) den rauschenden, guten Lenker des Dreizacks. Augenblicks ihm stand er da“ (Mommsen);

ὁ δ' αὐτῷ παρ ποσσὶ σχεδὸν γάνη (118). Auch in der Odyssee geschieht die erste Theophanie, die Erscheinung der Athene, der Schutzgöttin des Odysseus, gerade in dem Momente, wo sein Sohn Telemach „saß bei den Freiern, das Herz voll großer Betrübniß, denkend des Vaters Bild, des herrlichen, ob er doch endlich käme“. (D. 1, 114.) Wie er dieses denkt, τὰ προύεω (B. 118), erblickt er die Athene, wenn gleich in angenommener Gestalt. Zwar erscheint Athene von freien Stücken, kommt eigenwillig den Wünschen seiner Vaterliebe und seines Freierhaffes zuvor. Aber die eigenmächtigen Götterererscheinungen und Götterwirkungen [16] sind nur poetische, ja poetisch selbst nothwendige, aber ihrem Wesen nach überflüssige, luxuriöse Erscheinungen, eben weil sie durch keine Noth, kein Verlangen hervorgerufen werden, setzen überhaupt das Dasein der Götter schon voraus, haben keine genetische Bedeutung, können daher nicht den erstgenannten Götterererscheinungen gleichgesetzt werden. [17] In der Ilias folgt gleich auf die treffende Erscheinung Apollon eine solche luxuriöse Götterwirkung. Daß Achilleus am zehnten Tage der verheerenden Pest das Volk zusammenberief, um über den Grund des Uebels zu berathen, diesen Gedanken oder Entschluß legt' in die Seele ihm die lilienarmige Here, denn sie fühlete Schmerz, die Danaer sterben zu sehen. (B. 55, 56.) Lag denn aber dieser Gedanke dem Achilleus nicht höchst nahe? Fühlte er denn bei dem Tode seiner Kriegsgefährten keinen Schmerz? bedurfte er dazu eine Eingebung oder Anregung von Oben?

Wie bei Homer Here dem Achilleus den in seiner Stellung und bei seinem Charakter sich von selbst verstehenden Gedanken einer Volksversammlung eingibt; so sagt oder befiehlt יְהוָה in der Bibel Jehovah dem Jacob, nach Hause zu reisen, während doch in den Versen vorher die dringenden Gründe angeführt werden,

die ihn zur Heimreise bewogen (1. Mos. 31, 1—3) und es schon in dem vorhergehenden Kapitel (B. 25) heißt, daß er nach Hause wollte. Eben so befiehlt ebendasselbst K. 35 Gott oder Elohim, wie es im Text heißt, dem Jacob, sich von Sichem nach Bethel zu begeben, während doch im vorhergehenden Kapitel Jacob diese Besorgniß äußert, es möchten die benachbarten Völker sich an ihm wegen der von seinen Söhnen gegen die Einwohner dieses Landes begangenen Greuelthaten rächen. Was ist aber das für ein Gott, der mir nur vor- oder vielmehr nachsagt, was mir meine Selbstliebe befiehlt? Was das für ein Gott, der mir, wenn ich durstig bin, statt den Durst zu löschen, nur sagt: trinke! oder denke daran den Durst zu stillen! Wer kann also Wirkungen unberufener göttlicher Galanterie den mit Thränen herbeibeschwornen Wirkungen göttlicher Barmherzigkeit gleichstellen?

Eine ähnliche Bewandniß als mit den Eingebungen der Here, hat es mit der zweiten eigentlichen, auch durch Here veranlaßten Theophanie, der Erscheinung der Athene vor Achilleus. Auch diese Erscheinung ist eine eigenmächtige, aber auch sie vertritt nur, versinnlicht nur Achilleus eignen Sinn und Verstand, denn hätte Achilleus den Agamemnon niedergehauen, so hätte er sich um den unsterblichen Ruhm gebracht, der Gegenstand der göttlichen Ilias zu sein, eine seines Sängers und seiner selbst völlig unwürdige Rohheit und Gemeinheit begangen. Athene erscheint ihm daher in dem Momente, wo er erst das Schwert herauszog, *ἔλκετο*, noch nicht herausgezogen hatte, wo die That noch in Gedanken, wie das Schwert halb in der Scheide stach, wo dieser Gedanke durch andere Gedanken in der Schwebe gehalten wurde, wo er zweifelte, sich besann, was er thun sollte, ob den Zorn befriedigen oder beherrschen. Wer aber einmal so zweifelt, ist schon Herr und Meister seines Zorns. Athene sagt darum dem Achilleus

auch nichts anderes, als was ihm sein eigener Verstand, sein eigenes Ehrgefühl, ja selbst sein eigener Vortheil eingab.

So dichterisch schön, so sinn- und tactvoll auch diese Göttererscheinung ist, so hat sie doch nicht gleiches Gewicht, gleiche Bedeutung mit der dritten Theophanie der Ilias, der durch den Hülferuf des schwer gekränkten Achilleus aus der Tiefe der Natur hervorgezauberten Erscheinung der Thetis. Athene ist die Erscheinung eines Zwangs, einer Gewalt, die sich Achilleus anthut, aber die ursprüngliche Göttererscheinung ist nicht da, wo der Mensch seinem Herzen einen Zwang anthut, sondern da, wo er ihm Luft macht.

Die Gedanken, die Here und Athene dem Achilleus eingeben, hat Homer, der Dichter, ihm eingegeben, gleichwie auch die Befehle Jehovahs in der Bibel nur der dichtende Erzähler dem Jacob gegeben hat; aber die Erscheinung der Thetis kommt und stammt nicht aus dem Kopf des Dichters, sondern aus Achilleus eigener Brust; er selbst hat sie verlangt. Allerdings — was wäre denn auch ein Dichter, wenigstens ein Dichter, wie Homer, wenn er nicht seinem Gegenstand gemäß dichtete? — ist auch Athene dem Haupte des Achilleus entsprungen oder entnommen; aber eben aus dem Kopfe — wenn gleich noch nicht bei Homer — ist auch nur Athene, die Göttin der Klugheit und Weisheit entsprungen; die andern Götter, die in der Ilias, wie in der Welt überhaupt die Menschen beherrschen, sind, wenngleich auch nicht ohne Kopf, doch aus andern Organen entsprungen. So wenig der Kopf für sich allein zur Zeugung der Menschen, so wenig reicht er für sich allein zur Zeugung der Götter hin. Es ist eine höchst beflagenwerthe, aber leider! nicht wegzuläugnende Thatsache, daß die Götter sowohl als die Menschen ihr Dasein nur der Wahrheit des „Sensualismus und Materialismus“ verdanken.

So ist bei Homer Okeanos, der die Erde umfluthende Weltstrom, „welchem alle Ström' und alle Fluthen des Meeres, alle Quellen der Erd' und sprudelnde Brunnen entsfließen“ (J. 21, 196—97), der Ursprung von Allem, der Ursprung selbst der Götter (*θεῶν γένεσιν* J. 14, 201, 302). Die Götter trinken nun zwar nicht, wie die Sterblichen, zur Bestätigung dieses ihres Ursprungs Wasser, selbst nicht Wein und haben deswegen, und weil sie zugleich auch kein Brot essen, kein Blut in sich, aber doch einen Saft *ιχώρ*, welcher fließt *ῥέει* (J. 5, 340) und daher seinen Ursprung aus, seinen Zusammenhang mit dem Flußwasser des Okeanos — *ῥόον Ὀκεανοῖο* J. 16, 151, *ποταμοῖο ῥέεθρα Ὀκεανοῦ* J. 14, 245 — nicht verläugnet. Wie aber Okeanos die Genesis, der Ursprung der Götter, so ist das Blut die (specielle) Genesis des Menschen; denn nur aus dem Blute entspringt Leben und Bewußtsein. So erkennt der Geist oder Schatten der Mutter des Odysseus ihn sogleich, als sie Blut getrunken (*πὶεν αἷμα κελαινεφές. αἰτίκα δ' ἔγνων*. D. 11, 153). Wo also kein Blut (D. 3, 455), aber auch kein Fleisch, kein fester körperlicher Bestand und Zusammenhang, wo „nicht mehr wird Fleisch und Gebein durch Sehnen verbunden“ (D. 11, 219), da ist auch kein Leben, keine Geisteskraft — *νεκύων ἀμνηνὰ κάρηνα* D. 10, 521 — keine Festigkeit des Willens, kein Zusammenhang, keine Cohäsion des Bewußtseins, keine *φρένες ἐμπεδοί* (D. 10, 493), überhaupt kein sich von einem Traumbild, einem Schatten, einem Rauche unterscheidendes, kein widerstehendes, standhaltiges Wesen. Kurz Homer ist „Materialist“. Homer weiß nichts von einem vom Leibe unterschiedenen und unabhängigen Geiste; er weiß nur von einem Geiste im Leibe, nur von einem Verstande, einem Gemüthe, einem Willen in oder mit Körperorganen — *νόος μετὰ φρεσίν* J. 18, 419, *νόος ἐν στήθεσσι* D. 20, 366,

θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι J. 4, 152, *ἐν φρεσὶ θυμὸς* J. 8, 202 — nur von einem Hören mit Ohren (z. B. J. 15, 129. 12, 442), nur von einem Sehen mit Augen (J. 1, 587. 21, 54 und sonst oft) — nichts also von den Kunststücken der modernen Somnambulisten und Spiritualisten, welche zum Beweise der gänzlichen Verschiedenheit und Unabhängigkeit des Geistes vom Körper ihre Gefühle und Gedanken mit derselben Virtuosität und Geläufigkeit durch den After, als durch die Kopforgane ausdrücken. Gleichwohl ist Homer Dichter — unübertrefflicher, unvergleichlicher Dichter. Und so hat denn das eben so große Kunst- als Naturgenie des griechischen Volks schon vor fast 3000 Jahren zur tiefsten Beschämung der *ἀμενηνὰ κάθηνα*, auf deutsch: Schwachköpfe der gegenwärtigen Geister- oder Schattenwelt, das Problem, wie mit dem Materialismus der Natur der Idealismus der Kunst sich vereinigt, wenigstens dichterisch, thatsächlich gelöst.

7.

Der Anfangswunsch.

Die Erscheinung der Götter ist nur da eine nothwendige und ursprüngliche, eine eben deswegen nicht nur poetische, sondern auch religiöse Erscheinung, wo sich mit Nothwendigkeit ein Wunsch in der menschlichen Brust erhebt. So war der Wunsch des Chryses, der Wunsch des Achilleus, sich zu rächen, ein nothwendiger, unabweisbarer, unwiderstehlicher Wunsch. Aber diese Nothwendigkeit erstreckt sich keineswegs nur auf die Wünsche der Rachsucht; bei jedem Anliegen, bei jedem wichtigen Schritt, den der Mensch thut, bei jedem Unternehmen, das über Glück oder Unglück entscheidet, entsteht in ihm nothwendig der Wunsch, daß es gelinge,

kommen daher die Götter, wenn auch nur im Menschen, zum Vorschein.

Beweise und Beispiele hiervon sind in der *Ilias* die Opfer, welche die Achäer vor dem Beginn der Schlacht den Göttern bringen „flehend dem Tode der Schlacht zu entgehn und dem Toben des Ares“ (2, 400); die Gebete der Troer und Achäer vor dem unter feierlich beschwornen Friedensbedingungen beschlossenen Zweikampf des Menelaos und Paris um Vertilgung des Meineidigen und des Urhebers des unseligen Krieges (3, 275 bis 323); die Gebete des Menelaos (3, 350), des Diomedes (5, 114) und anderer Helden oder derselben bei andern Gelegenheiten, ehe sie den Pfeil oder die Lanze gegen ihre Feinde schleudern; die Gebete des Odysseus und Meriones vor dem Ziele des Wettlaufs (23, 770) und vor dem Pfeilschuß nach dem Ziele der Schützen (23, 872) bei den Wettspielen zu Patroklos Ehren; die Trankspenden und Gebete der Achäerfürsten zum Zeus um Erbarung, als sie Odysseus und Phönix zum Achilleus absenden, um diesen zur Theilnahme an der Schlacht zu bewegen, und die Gebete eben dieser beiden zum Poseidon, „daß sie leicht doch gewöhnen den hohen Sinn des Achilleus,“ als sie längs dem Meere zu Achilleus hinwandeln (9, 171—84); in der *Odyssee* die Trankopfer Telemachs bei seiner Abfahrt von Ithaka (2, 432); das Gebet desselben bei seiner Ankunft in Pylos zum Poseidon um Erreichung des Zwecks seiner Herreise (3, 60); das Gebet des Odysseus bei der Ankunft im Lande der Phäaken, „daß er im Volk Barmherzigkeit finde und Gnade“ (6, 327) d. h. Entsendung und Heimkehr (7, 151), die er von den gedankenschnell segelnden Phäaken erlangen wollte; die, aber hier nur in einer Unterredung mit ihr ausgesprochene, Bitte desselben an Athene um ihren Beistand bei seiner Ankunft in Ithaka (13, 385), endlich das Gebet desselben

zu Zeus vor der Bestrafung der Freier um ein günstiges, ermutigendes Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß ihm die Rache gelingen werde (D. 20, 98).

Diese aus dem Dichter geschöpften Beispiele sind aber Beispiele aus dem wirklichen Leben der Griechen. Nichts begannen sie, nichts unternahmen sie — keine Reise, keinen Krieg, keine „Ueberschreitung der Grenze,“ keine „Einschiffung,“ keine „Landung“ (Wachsmuth, Hell. Alterth. II. B. Zeit und Geleg. des Götterdienstes), selbst keinen Wettkampf, kein gymnastisches Spiel, keine Jagd, keine Aussaat, keine Hochzeit, kein Gedicht, keine Rede, wenigstens keine gerichtliche (s. z. B. den Anfang der Rede des Lykurgos gegen Leokrates und des Demosthenes von der Krone), kurz, keine irgend wie wichtige Handlung, selbst nicht die Oeffnung eines Weinfasses, um den neuen Wein zu kosten (Plut. Symp. 3, 7); ohne die Götter, sei's mit, sei's ohne Opfer, anzurufen, sich ihren Beistand, ihren Segen zu erbitten. Alles, sagten die frommen Griechen, muß man mit den Göttern anfangen, *ὄν τοῖς θεοῖς ἀρχεσθαι πάντος ἔργου*, weil sie die Herren sowohl aller friedlichen als kriegerischen Verrichtungen seien. (Xenoph. Oecon. c. 6, 1.) Dasselbe sagten, dasselbe thaten die Römer. „Es ist, beginnt Plinius seine Lobrede auf den Kaiser Trajan, ein schöner und weiser von unsern Vorfahren eingeführter Gebrauch, sowohl Handlungen, als Reden mit Gebeten anzufangen, weil ohne der unsterblichen Götter Beistand, Rath, Ehre („Verehrung“ Schäfer, honore) die Menschen nichts auf gehörige und vorsichtige Weise begännen.“

Woher kommt es aber, daß der Mensch bei jedem Werke, namentlich im Beginn desselben [18] die Göttermacht beansprucht? Die Voraussetzung, ja der Grund jedes Unternehmens ist der Wunsch und die Hoffnung, daß es gelinge. Wie hätte z. B.

Odysseus sich den Armen einer Göttin entreißen und den Gefahren der See sich aussetzen können, wenn ihn nicht der Wunsch, nicht die Hoffnung, endlich doch noch nach Hause zu kommen, bejeelt hätte? Aber die Erfüllung dieses Wunsches hängt keineswegs nur vom Menschen, seiner Vorsicht, seiner Bemühung und Anstrengung, sondern auch zugleich von äußern Umständen und Bedingungen ab. „Zu allem Tüchtigen, sagt der Tragiker Ion, gehört ein Drei: Verstand und Kraft und Glück.“ (Boß, mythol. Briefe 5. Bd. S. 135.) Bin ich auch ein noch so geschickter und geübter Bogenschütze, habe ich meinerseits auch gar nichts versäumt und außer Acht gelassen, um mein Ziel nicht zu verfehlen; es kann dennoch irgend ein äußerer widriger Vorfall, sei's auch nur eine Mücke, die mir im Augenblick des Visirens in das Auge fliegt, oder eine Bremse, die mich in die Hand sticht, meinen Pfeil vom erwünschten Ziele ablenken. Nur unter der Bedingung, daß die äußern Umstände gerade mit meinen Zwecken zusammentreffen oder wenigstens keine unüberwindlichen Hindernisse da sind, gelingt mein Unternehmen. Nur das Wünschen ist ausschließliches Eigenthum des Menschen, das Können, das Thun ist ein Gemeingut, an dem die Außenwelt eben so viel Antheil hat, als er selbst. Alles, was Sache des Willens ist, d. h. was der Mensch — *praemissis praemittendis* — durch Bewußtsein und Bewegung zu Stande bringt, ist daher zugleich Sache des bloßen Wunsches, weil es möglich ist, daß seine Bemühung vereitelt, seine Kraft unterwegs gebrochen werde. In der Vorstellung dieser furchtbaren Möglichkeit, in der Herzensangst, die gerade beim Beginn eines Werkes, wo die Sache selbst nur noch Vorstellung, nur noch Möglichkeit ist, am mächtigsten ihn erfaßt, ruft er daher die göttliche Macht an, weil vor ihr diese peinigende Vorstellung verschwindet, weil sie ihm die Gewißheit von der Erfüllung seiner

Wünsche einflößt; denn sie ist, was der Mensch nicht ist, aber sein möchte, kann, was er nicht kann, aber können möchte, weiß, was er nicht weiß, aber wissen möchte. Mit dem Willen, der vereitelt wird, der an dem Widerstand der Außen- und Nebenwelt scheitert, bei jedem Schritt die schmerzlichsten Unterbrechungen und Hemmungen erleidet, ist zugleich auch die und zwar erwünschte Vorstellung oder Möglichkeit eines unbeschränkten, ununterbrochenen, widerstandslos sich durchsetzenden Willens, mit dem verwünschten Nichtwissen, dem Nichtwissen von Dem, was man eben wissen möchte, zugleich auch die erwünschte Vorstellung oder Möglichkeit vom Wissen dieses Nichtgewußten gegeben. Diese Vorstellung ist daher keine gleichgültige, keine leichtsinnige, keine nichtsnutzige und nichtswürdige, wie unzählige der Mensch in seinem Kopfe hat; nein! sie ist eine durch die schmerzliche Erfahrung von ihrem Gegensatz gezeugte und bewährte Vorstellung, eine mit den innigsten Wünschen verwachsene, mit dem Gewicht der theuersten Angelegenheiten beschwerte Vorstellung, eine vom Wunsche nicht nur gezeugte, sondern auch eben deswegen von dem Wunsche, daß sie Wesen und Wahrheit sei, beseelte, belebte, begeisterte Vorstellung. Eine Vorstellung, die viel zu viel für sich hat, als daß nicht der Mensch unbedingt für sie Partei nehmen sollte, eine Vorstellung, deren Gegenstand Gegenstand eines Verlangens, ja dem menschlichen Verlangen, seine Zwecke zu erreichen, seine Wünsche erfüllt zu sehen, so nahe liegt, als die Heimkehr dem Heimweh, die Speise dem Hunger, die Genesung dem Kranken, eine Vorstellung folglich, die im Interesse des Menschen wurzelt, die in den Zauberkreis seiner Wünsche gebannt ist, die von der Macht der Selbstliebe fast mit derselben Gewalt angezogen und festgehalten wird, als der Stein von der Erde — eine solche Vorstellung ist eine unfreie, unbezweifelbare, unmittelbar durch sich

selbst bewährte und gültige, keines Beweises bedürftige, sich selbst genüge, in sich selige Vorstellung und heißt: — Gottheit.

8.

Das Wesen des Glaubens.

Die Gottheit ist ursprünglich und wesentlich kein „Vernunftgegenstand,“ wozu sie die Unvernunft oder meinetwegen auch Vernunft der späten Nachwelt gemacht, kein Gegenstand oder Erzeugniß der Speculation, der Philosophie, denn die Götter waren, als es noch keine Philosophen gab, und sind auch da, wo es nie einem Menschen einfällt, über die Ursachen der Welt, ihre Entstehung aus Feuer oder Wasser oder gar aus Nichts zu faseln. Die Gottheit ist wesentlich ein Gegenstand des Verlangens, des Wunsches; sie ist ein Vorgestelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil sie ein Verlangtes, Ersehntes, Erwünschtes ist. Wie das Licht nur ein Gegenstand des Verlangens für das Auge, weil es ein dem Wesen des Auges entsprechendes Wesen, so ist die Gottheit nur ein Gegenstand des Verlangens überhaupt, weil die Natur der Götter der Natur der menschlichen Wünsche entspricht.

Der Glaube — d. h. der religiöse Glaube, der Götterglaube, denn die moderne Willkühr hat in ihrer verzweifeltsten Glaubensnoth das Wort Glaube selbst auf Gegenstände ausgedehnt, die mit dem Wesen des Glaubens nicht das Geringste gemein haben, selbst das Dasein der „Außendinge,“ der Welt, folglich auch das Dasein des Menschen, — denn wer kann sein Selbstbewußtsein vom Leben, wer aber sein Leben vom Leben der Wesen und Dinge außer ihm absondern? — unter die Artikel des Glaubens gerechnet — der Glaube also nicht in diesem laxen und commu-

nistischen, sondern im engsten, aber eben deswegen auch innigsten Sinne des Worts ist gar nichts andres als die Ueberzeugung oder Gewißheit des Wunsches von seiner Erfüllung, seiner einstigen, wenn er auf Zukünftiges, seiner bereits wirklichen, wenn er auf Gegenwärtiges geht. Ein deutliches Beispiel und deutlicher Beweis zugleich von diesem Vorrang des Wunsches vor dem Glauben ist der Unsterblichkeitsglaube. Man wünscht nicht die Unsterblichkeit, weil man sie glaubt oder gar beweist, sondern man glaubt und beweist sie, weil man sie wünscht. Allerdings kann in dem, für welchen der Glaube nur ein überlieferter ist, erst durch die Glaubensvorstellung dieser Wunsch erzeugt werden; aber in dem Urheber ist der Ursprung des Glaubens der Wunsch; ohne den Wunsch, nicht zu sterben, wäre nie einem Sterblichen die Unsterblichkeit in den Kopf gekommen. Der productive, ursprüngliche Glaube — und nur dieser ist der entscheidende, maßgebende — der Glaube, der kein nachgemachter, nachgebeteter, ist ein lebendiger Glaube, aber die belebende Seele des Glaubens ist eben nur der Wunsch. Ein Glaube dagegen, der nicht Ausdruck eines Wunsches, der nicht, wofern er ein überlieferter, denselben Wunsch, aus dem er ursprünglich hervorgegangen, im Menschen ans Licht fördert, ist ein todter, nichtsagender, nichtswürdiger Glaube. Die gewöhnliche Definition des Glaubens, daß er sei „ein Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung aus subjectiv zureichenden Gründen“, lautet daher auf dem Gebiete der Religion bestimmter so, daß er in letzter Instanz eine Ueberzeugung aus zureichenden Wünschen.

Eine große Unkunde vom Wesen der Götter beurfunden die sogenannten Beweise vom Dasein der Götter, indem sie hierbei vom Wunsche absehen, sich stellen, als handle es sich hier um eine so gleichgültige, trockene Sache, wie etwa eine mathematische

Wahrheit. Sie wollen nämlich beweisen, daß die Idee oder Vorstellung eines Gottes „mehr als“ eine bloße Vorstellung, daß dieses vorgestellte, gedachte oder geglaubte Wesen ein wirklich, d. h. vom Denken und Glauben unabhängig existirendes sei. Aber das Einzige, was, wenigstens bei Willens- oder Tendenzvorstellungen, wie die Götter sind, das Denken mit dem Sein verknüpft, das ist nicht wieder das Denken, als welches an dem bloßen Gedanken genug hat, das ist allein der Wunsch — der Wunsch nämlich, daß das Gedachte nicht nur ein Gedachtes, sondern auch Nichtgedachtes, Seiendes sei. Der Wunsch nur dringt auf Sein, der Wunsch ist selbst nichts als der Wille, daß Das sei, was nicht ist. Neuere Philosophen nannten in ihren Beweisen vom Dasein Gottes die Existenz das Complementum possibilitatis, die Ergänzung, die Erfüllung der Möglichkeit, d. h. der Denkbarkeit, aber diese Erfüllung des bloßen Denkens oder wie man sonst die Existenz nennen mag, ist oder gibt eben nur der Wunsch.

Was aber der Wunsch will, das verwirklicht oder vergegenständlicht als wirklich seiend der Glaube. „Den Glauben überhaupt beschreibt die Schrift Hebr. 11, 1 als die feste Erwartung dessen, was man hofft und die Ueberzeugung von Dingen, die man nicht siehet. Hierin liegen die beiden Hauptmerkmale des Glaubens, nämlich 1) daß er ein festes, zuversichtliches Fürwahrhalten ist, wodurch er sich von Meinung und Vermuthung unterscheidet, und 2) daß der Gegenstand des Fürwahrhaltens nicht gesehen, d. h. keine Anschauung, kein Gegenstand sinnlicher Erkenntniß wird.“ (Bretschneider, Syst. Entwickl. aller i. d. Dogmat. vork. Begriffe S. 7.) Hierin aber fehlt gerade, wie überhaupt in den gewöhnlichen Definitionen vom Glauben das Hauptmerkmal, welches die Schrift doch so deutlich hervorhebt und an die

Spitze stellt, dieses nämlich, daß οὐ βλέπομενα, der nicht gesehene — keineswegs deswegen aber auch an sich unsichtbare, sondern nur jetzt nicht sichtbare — Gegenstand ein Gegenstand der Hoffnung — ἔστι δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις — folglich ein Gegenstand des Wunsches ist; denn man hofft nur, was man wünscht. „Was er begehrt, das hofft er“, quaeque cupit, sperat. (Ovid. Met. 1, 491.) Die Hoffnung ist Erwartung von Gutem, ἐλπίς προσδοκία ἀγαθοῦ, wie es richtig in den pseudo-platonischen Definitionen heißt. Bei den alten Griechen hat zwar das Wort ἐλπίζω, beßgleichen ἐλπίς die Bedeutung der Erwartung überhaupt, folglich auch die Erwartung eines bevorstehenden Uebels, also der Furcht; aber im Neuen Testament hat es nur die Bedeutung von Gutem, Erwünschtem. Die Hoffnung ist hier „Hoffnung der Seligkeit“, σωτηρίας (1. Theß. 5, 8), „Hoffnung des ewigen Lebens“ (Tit. 1, 2), bedeutet selbst für sich allein die Hoffnung des künftigen Lebens und Glücks, z. B. (1. Theß. 4, 13): „auf daß ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben.“ Ja, Gott und Hoffnung ist hier gleichbedeutend „keine Hoffnung und ohne Gott“ (Eph. 2, 12). Gott selbst heißt „der Gott der Hoffnung“, oder „der Gott, der Hoffnung verleiht“, ὁ Θεὸς τῆς ἐλπίδος (Röm. 15, 13), ja Christus heißt geradezu die Hoffnung, „die Hoffnung der Herrlichkeit“ (Kol. 1, 27), „unsre Hoffnung“ 1. Tim. 1, 1, „die selige Hoffnung“ Tit. 2, 13, μακαρία ἐλπίς, wo man jedoch unter Hoffnung nicht nur den Gegenstand, sondern auch die Hoffnung selbst verstehen kann, so daß diese selig gepriesen wird.

Der wesentliche, charakteristische Gegenstand des Glaubens in der Bibel sind daher die Verheißungen; aber Verheißungen sind nur versprochene Erfüllungen von Wünschen. Die übrigen Gegenstände des Glaubens, wie die moralischen Gebote und histo-

rischen Thatsachen sind nur Mittel und Bedingungen der Verheißungen. Ja die historischen Thatsachen des Glaubens sind selbst größtentheils nur erfüllte Verheißungen, nur die Bürgen, die Be-
weise, daß auch die noch nicht erfüllten erfüllt werden. Als das erste Beispiel oder Zeugniß des Glaubens stellt der Hebräerbrieff in dem angeführten Kapitel den Glauben an die Schöpfung durch das Wort Gottes auf. Dieser Glaube bezieht sich auf Vergan-
genes, „eine vor uralten Zeiten geschehene Sache,“ aber nur, weil Verheißungen, die keine entsprechende Vergangenheit für sich ha-
ben, sich nicht rückwärts ausweisen können, auch nicht die Zukunft für sich haben. Wie kann ich glauben, daß das noch nicht Sicht-
bare des Glaubens, τὰ μηδέπω βλεπόμενα (B. 7), wirklich wer-
den wird, wenn ich nicht glaube, daß das Sichtbare überhaupt aus nicht Sichtbarem, μὴ ἐκ φαινόμενων, gemacht worden ist? Wie gleich Abraham glauben, ein Kind zu erzeugen, „wo gar kein natürliches Vermögen zum Kinderzeugen vorhanden war“, ohne den Gott zu glauben, „welcher selbst Todten das Leben zu geben vermag, welcher nur befehlen darf, um, wo gar nichts vorhan-
den ist, wo aller Grund der Wirklichkeit natürlich mangelt, was er will, als wirklich darzustellen?“ Zachariä (Bibl. Theol. IV. Th. 117.) Wie kann ich ferner überhaupt an Verheißungen glauben, ohne an ein persönliches verheißendes, mit Macht und Willen zur Erfüllung dieser Verheißungen ausgerüstetes Wesen zu glauben? Wie aber an die Worte dieses Wesens glauben, ohne ihm selbst zu glauben? Wie ihm selbst glauben, ohne Vertrauen, ohne Hingebung, ohne Gehorsam? Aber es ist kritiklos, wenn man diese mit dem Glauben verbundenen Eigenschaften mit dem Glauben selbst verwechselt oder gar zu seinem Wesen macht, da sie doch selbst nur Folgen sind von der Zuversicht oder Gewißheit von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen oder menschlichen Wünsche,

welche allein das Wesen des Glaubens ausmacht. „Zuversichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen — „die Beispiele des Glaubens aus dem A. T. betreffen“ aber „theils allgemeine Verheißungen göttlicher Vergeltungen auf ein gewisses Verhalten, wie beim Abel und Henoch, theils besondere, welche auf zeitliches Glück gehen, als die Errettung des Noah bei den Wassern der Sündfluth, die Ertheilung einer großen Nachkommenschaft für den Abraham u.“ — zuversichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen hat Gehorsam gegen den göttlichen Willen zur Folge.“ (Zachariaä a. a. O. S. 103—4.) Unde id quod tam constanter obedivit (Noe) Deo nisi quod in promissione, quae spem illi salutis dabat, prius acquievit et in hac fiducia perstitit usque ad extremum. Neque enim ad subeundas sponte tot molestias fuisset animatus, nec tot obstaculis vincendis par fuisset, nec tamdiu firmus stetisset in suo instituto, nisi prae-eunte fiducia. Sola igitur fides obedientiae magistra est. (Calvinus in Epist. ad Hebr. 11, 7.) Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur. Vers. (ad v. 17). Das heißt auf Deutsch: „wie aus dem Glauben der Gehorsam, so entspringt aus der Verheißung der Glaube“. Wenn man daher die Aufopferung Isaaks als den Triumph des Glaubens preist, von diesem Glauben aber als das Wesentliche hervorhebt „die unbedingte Hingebung an Gott“, die Selbstverläugnung, die Verzichtung auf das Theuerste, Liebste, so beweist man, daß man den Schein nicht vom Wesen unterscheiden kann; denn die Forderung dieses Opfers war ja nur Versuchung, nicht Ernst, nur scheinbarer, nicht wirklicher Wille. „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak“, d. h. in der Gewißheit, daß Gott dieses Opfer von ihm nicht verlangen, wenn er es aber verlange, gleichwohl das ihm gegebene Versprechen verwirklichen, also das gebrachte

Opfer vergelten — denn der Glaube ist wesentlich Glaube, daß Gott ein Vergelter, ein *μισθαποδότης* — den getödteten Isaak wieder lebendig machen — „und dachte, Gott kann auch wohl von den Todten erwecken“ — den versagten Wunsch wieder erfüllen könne und werde.

Den Zusammenhang von Glauben und Wünschen haben auch schon die Griechen und Römer erkannt, freilich nur in Beziehung auf Gegenstände, die den Menschen jeden Augenblick der Gefahr der bittersten Enttäuschung aussetzen. „Jeder glaubt, was er wünscht,“ *ὁ γὰρ βούλεται, τοῦτ' ἕκαστος καὶ οἶεται*, sagt Demosthenes (Olynth. 2, nach Andern 3, 6, 3), „was die übermäßigen Unglücklichen wünschen, das glauben sie leicht,“ *quod nimis miseri volunt hoc facile credunt*, Seneca (Herc. Fur. 312), „gern sich der Glaube gesellt zu dem begierigen Wunsch,“ *prona venit cupidis in sua vota fides*, Ovid (Ars amat. 3, 674). Diesen Aussprüchen der Alten sei der Sache wegen auch der und zwar hier sich auf eigentliche Glaubensgegenstände beziehende Ausspruch eines christlichen Dichters beigelegt: *What ardently we wish, we soon believe.* (Young, Night. 7, 1311.)

Aber sind denn diese Sätze auch wahr? Findet denn nicht oft auch das Gegentheil statt, daß wir gerade das nicht glauben, was wir wünschen? Hat nicht schon die alte Sara über die Verheißung eines Sohnes gelacht? Finden sich nicht auch bei Homer Beispiele dieses Unglaubens? Heißt es nicht vom Cumäos, daß er ein ungläubiges Herz habe — *θυμὸς δὲ τοι ἄλὲν ἄπιστος* (D. 14, 150) — weil er, so sehr er sich auch nach der Heimkehr des Odysseus sehnte, doch nicht an sie glaubte? Trifft nicht derselbe Vorwurf mit denselben Worten (23, 72) die Penelopeia, welche selbst noch dem Odysseus gegenüber in ihrem Unglauben beharrte? Gesteht sie nicht selbst (19, 568), daß, so erwünscht ihr auch seine

Heimkehr wäre, sie dennoch nicht daran glauben könne? Allerdings ist es sehr häufig und selbst sehr natürlich aus Gründen, die ebensowohl im Menschen, seinem Charakter und Temperament, als außer ihm, im Gegenstand liegen, daß die Furcht vor der Nichterfüllung eines Wunsches größer ist, als der Glaube an seine Erfüllung, daß also die Furcht das Band zwischen Wünschen und Glauben zerreißt. Aber der Mensch stellt sich auch oft geistlich die Erfüllung seiner innigsten Wünsche als unmöglich vor, weil sie ihm ein zu übermäßiges Glück dünkt, er aber gerade dadurch, daß er selbst sich dieses Glück mißgönnt, dem Reide des Schicksals zuvorzukommen, oder dadurch, daß er sich des geistigen Vorgenusses beraubt, den wirklichen Genuß dieses Glückes sich zu verdienen und sichern glaubt. So ruft auch die Verwunderung über einen unerwartet erfüllten Wunsch zweifelnd aus: ich kann es nicht glauben, es ist nicht möglich, und doch ist es nur die übermäßige Freude über die Wirklichkeit dieses Wunsches, die seine Möglichkeit bezweifelt. So heißt es selbst in der Bibel: „sie glaubten nicht vor Freude“, Luc. 24, 41. Was aber insbesondere die Zweifel der Penelopeia betrifft, so bezogen sich diese — abgesehen von ihrer poetischen Nothwendigkeit — nur darauf, ob dieser Mensch, der sich für Odysseus ausgab, auch wirklich Odysseus sei, denn stets hatte sie Angst, daß „nicht einer der Sterblichen täuschte mit Worten, kommend hieher, es sind ja so mancherlei schlaue Betrüger!“ (23, 216.) Aber auch stets trotz dieser Furcht die Hoffnung, daß noch Odysseus heimkehren werde. Dieses beweisen, wenn auch nicht ihre Worte, doch ihre Werke. Wie hätte sie sonst die Freier so listig hintergangen, wie, was sie am Tage gewebt, bei Nacht wieder aufgetrennt, wie so lange „geduldigen Herzens“ ausgeharrt? (11, 181.) Nein! Penelopeia war keine Ungläubige; sie ist vielmehr eins der schönsten Bilder

von dem innigen Bande von Wünschen und Glauben — Glauben im schönsten rein menschlichen Sinne — sie glaubte unerschütterlich im Herzen an die Erfüllung ihres Wunsches — *Θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἐώλπει* (20, 328) — an das Wiedersehen ihres Gatten, aber nicht im Himmel, sondern auf Erden.

Aber glaubt denn der religiöse Glaube, um auf diesen noch einmal zurückzukommen, nur, was der Mensch wünscht? Glaubte er denn nicht ausdrücklich auch eine Hölle? sind aber die Höllenstrafen etwas Erwünschtes? Nein! aber die Hölle hat auch der Glaube nicht für die Gläubigen, sondern nur für die Ungläubigen, für die Gläubigen höchstens nur auf den Fall ihres Unglaubens erfunden. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden.“ Marc. 16, 16. Dem Unglauben gehört also die Hölle, dem Glauben aber der Himmel. [19]

9.

Der theogonische Wunsch.

Der Wunsch ist der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, sei es nun eines Nicht-seins oder Nicht-habens oder Nicht-könnens, aber, obwohl als Ausdruck eines unfreiwilligen Mangels Ausdruck eines Leidens, doch selbst kein geduldiger, leidender, sondern ein sich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck; denn er ist ja der ausdrückliche Wunsch, daß dieser Mangel, diese Schranke, dieses Nicht nicht sei. Der Wunsch ist ein Slave der Noth, aber ein Slave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armuth, der Penia, aber der Armuth, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geschlechtlichen, son-

bern auch der sächlichen oder dinglichen Liebe ist, ein Gelüste, das nicht erst der moderne „Communismus und Atheismus“, wie sich die Selbstsucht der Besitzenden weiß macht, dem Pauperismus eingeimpft, sondern von der Sprache der „heiligen“ Schrift sogar als eins mit der Armuth gedacht und bezeichnet wird. צָרִיר von צָר wollen, begehren (haben wollen), wünschen heißt ein Armer, Dürftiger, d. h. Begehrlicher, Verlangender, weil, wie Rabbi Salomo zu diesem Wort sagt, wer nichts hat, immer gern etwas haben will. Egenus, quasi desiderans dictus, cum enim sit pauper et bonis destitutus, semper habere desiderat. (Buxtorf. Lex.) So sagt auch Sarpedon in der Ilias (5, 481): ich ließ in der Heimath zurück viele Schätze, die sich wünscht der Bedürftige, der sie nicht Habende, τὰ τ' ἔλδεται ὅς κ' ἐπιδενῆς.

Wenn nun aber der Wunsch nicht bei dem geduldigen Gefühl eines Mangels stehen bleibt, sondern diesen Mangel beseitigt wissen will und ihn wirklich in Gedanken beseitigt; so ist auch zugleich mit dem Wunsche die Vorstellung eines Gottes gegeben, so wie mit dem ungeduldigen Gefühl von dem Elend der Armuth zugleich die Vorstellung von der Seligkeit des Reichthums gegeben ist. So ist mit dem heißen Wunsche der Vollendung beim Beginn einer Sache zugleich die Vorstellung oder, vornehmer gesprochen, Idee von dem unmittelbaren, durch keine hemmende Zwischenglieder bedingten Verbundensein des Anfangs mit dem Ende, des Wunsches mit der That gegeben. Ein Wesen, das wünscht, aber nicht unmittelbar kann, was es wünscht, nicht ohne eine langwierige Reihe von Zwischenhandlungen und Umständenlichkeiten, nicht ohne Gefahren, ohne Angst und Furcht erreicht, was es wünscht und beabsichtigt, schöpft aus sich und nur aus sich den Wunsch und die Vorstellung eines Wesens, das von all dieser Pein und Mühseligkeit frei, das stets seines Erfolgs gewiß,

ohne Schwierigkeit und Abhängigkeit, ohne Verzug kann oder thut, was es wünscht oder will; denn der Wunsch ist ja nichts, als der Wille ohne Können, ohne Vermögen. Wann ich, wo ich nicht bin, zu sein verlange, so ist und heißt dieses Verlangen Wille, wenn ihm die Bewegungsorgane oder Bewegungsträfte zu seiner Vollstreckung zu Gebote stehen; wann es aber ein mittelloses Verlangen ist, wann ich nicht gehen kann, kein andres dienstwilliges Organ zu seiner Verwirklichung und Aeußerung habe, als höchstens das Organ der Sprache, so ist und heißt es Wunsch. Ich will also, was ich kann — der Satz: der Mensch kann, was er will, ist nur wahr und vernünftig, wenn er eben will, was er kann, wozu er das Organ, das Vermögen hat — ich wünsche, was ich nicht kann. Aber was ist der Unterschied zwischen Gott und Menschen? Der unglückliche Wille, wie der Wille des Lahmen, der gehen will, aber nicht gehen kann, der Wunsch also ist und heißt Mensch; der glückliche, vermögende, bemittelte Wunsch aber, der Wille also ist und heißt Gott.

Gott wünscht und verwünscht eben so gut in der Bibel, als bei den Heiden. Das Wort „segnen,“ im Hebräischen בָּרַךְ, welches gleich im ersten Kapitel der Genesis mehrmals vorkommt, heißt: Gutes wünschen, und wird ebensowohl von Gott als von den Menschen gebraucht, wenn sie sich begrüßen, bewillkommen, verabschieden, also sich Gutes wünschen. Ja die erste genetische Thätigkeit, wodurch sich der Gott oder Elohim in der Bibel kund gibt, ist nicht, wie sich später noch zeigen wird, das Schaffen oder Machen im ersten Verse der Bibel, welcher offenbar nur die Bedeutung einer vorläufigen Inhaltsangabe hat, sondern das Sprechen im dritten Verse, wo erst die Schöpfung beginnt; denn ein Schaffen für sich allein, ein voraussetzungsloses Schaffen ist sinnlos und es wird daher ausdrücklich in diesem Kapitel stets dem

Schaffen oder Machen das Sprechen vorausgesetzt. Das hebräische Sprechen bedeutet aber Denken, Befehlen, Wollen, Wünschen. So heißt es 1. Sam. 20, 4: „was deine Seele (d. h. du) sagen wird, werde ich dir thun,“ d. h. was du willst oder wünschest. Dem Schaffen der Welt geht daher der Befehl oder Wunsch der Welt voraus — der Befehl ist ja selbst nichts als ein gebieterischer, herrischer Wunsch. [20]

Dieser Vorrang des Wunsches vor dem Schaffen geht übrigens auch schon daraus hervor, daß jeder Schöpfungsact mit dem Beifall schließt: „und Gott sahe, daß es gut war.“ Wo aber kein Wunsch, da gibt es auch nichts Gutes. Wer kann das Licht für gut finden, wenn er nicht zu sehen wünscht? Im zweiten Kapitel der Genesis (V. 18) heißt es ausdrücklich: „Und es sprach Jehovah Elohim: nicht gut ist das Sein des Menschen für sich allein, ich werde (will) machen ihm Hülfe“ d. i. Helferin, „Gehülfin, die um ihn sei“ oder „wie ihm gegenüber“ d. h. „ihm angemessen“ oder „wie er“ sei. Hier ist unverkennbar die Schöpfung des Weibes von dem Wunsche seines Daseins abhängig gemacht, denn das Alleinsein nicht gut finden, heißt ja nichts anderes als Gesellschaft verlangen. So wie aber das Weib geschaffen wurde, weil das Alleinsein des Mannes nicht gut ist, so ist auch das Licht nur geschaffen und als gut befunden worden, weil die Finsterniß, das Nichtsehen nicht gut ist; und es ist zuerst geschaffen worden, weil der erste Wunsch, den alle andern Wünsche voraussetzen, — denn was hilft mir die Scheidung zwischen Oben und Unten, zwischen Land und Meer, wenn ich im Finstern herumtappe? — der Wunsch ist: Es werde oder sei Licht!

Wünschen ist also ebenso göttlich, als menschlich, aber der Unterschied ist eben der, daß mit dem göttlichen Wünschen unmittelbar die That verknüpft ist, daß hier das benedicere bene-

facere, das Wünschen zugleich auch das Wirken, das Hervorbringen des Gewünschten ist. Gott wünschte: es werde Licht und es ward Licht. Das Grundwesen der Gottheit ist daher die Einheit von Wollen und Können; ein Gott ist ein Wesen, das kann (thut, wirklich macht), was es nur wünscht oder will. „Alles, was er will *יִרְצֶה* (geneigt sein, Gefallen woran haben, gerne haben, wollen), das thut er im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen.“ (Psalm 135, 6. 115, 3.) „So er spricht, so geschieht es; so er gebietet, so stehet es da.“ (Ps. 33, 9.) „Er gebietet, so wird es geschaffen.“ (Ps. 148, 5.) Oder nach der vorigen Unterscheidung: ein Gott ist ein Wesen, in dem der Unterschied zwischen Wollen und Wünschen aufgehoben, in dem daher der höchste Gedanke und Wunsch des Menschen: die Einheit von Wunsch und Wirklichkeit verwirklicht ist — eine Einheit, die in der Vorstellung des Christenthums von der Schöpfung der Welt durch den bloßen Willen, oder was eins ist, aus Nichts — *ex necessitate condidit, si ex materia, ex voluntate, si ex nihilo* (Tertull. adv. Hermog. 14) — ihren höchsten Triumph feiert. „Der Mensch macht nicht Etwas aus Nichts, sondern was er macht, macht er aus vorhandener Materie, und zwar nicht bloß durch den Willen, sondern er überlegt vorher und stellt sich vor, was er machen soll, dann bedient er sich auch der Hände zu seinen Werkzeugen und unterzieht sich der Mühe und Arbeit, und doch verfehlt er oft sein Ziel, wenn sein Werk nicht nach Wunsch ausfällt. Aber Gott hat durch den bloßen Willen *Θελήσας μόνον* Alles aus Nichts gemacht.“ (Joann. Damasc. Orthod. fid. 1, 8.) Wollen also ist bei Gott Schaffen, Schaffen aber, zu dem nichts weiter gehört als Wollen, Schaffen aus Nichts. Aber ein Wille, mit dem unmittelbar ohne Materie, ohne Werkstoff und Werkzeug das, was er will, gegeben ist, ein solcher immaterieller, freier,

ungenirter, selbstgenugsamer, seliger Wille ist nicht ein Wille, sondern ein Wunsch. Wollen ist eine kostspielige, saure, anstrengende Arbeit. Ich will heim; aber dieses Verlangen ist nur Wille, wenn ich in die Gesetze von Raum und Zeit mich füge, wenn ich die Kraft und Ausdauer habe, die Beschwerden der Heimreise zu ertragen, wenn ich oder mein guter Wille nicht bei jedem Schritte aus Schwächlichkeit oder Weichlichkeit ohnmächtig zu Boden sinkt. Ich will gesund werden, aber ich will es in der That nur, wenn ich den Wahn eines von der Materie unabhängigen Willens aufgebe, wenn ich die *Materia medica* zum Inhalt meines für sich selbst leeren und eitlen Willens mache. Ich will Herr dieser Leidenschaft, dieses Aergers, dieses Grams werden; aber dieser Wille setzt nicht nur selbst schon voraus Feuer, Leben, Elasticität, Widerstandskraft, Selbstliebe, kurz ein unwillkürliches Etwas oder Wesen, wovon dieser Wille nur die Aeußerung, die ins Bewußtsein tretende Erscheinung ist, sondern er wird auch nur durch Raum und Zeit, durch Bewegung, durch Anstrengung, durch Beschäftigung und Erfüllung mit anderem Stoff als dem Stoff seiner Leidenschaft Herr derselben. Aber so materiell, so bedingt, so schwerfällig, so gebrechlich, so menschlich der Wille ist, so allmächtig, so ätherisch, so unbedingt, so göttlich ist der Wunsch. „Der Schöpfer der Welt (d. h. der Wunsch) bedarf weder Werkzeuge, noch Materie; was anderen Künstlern die Materie und die Werkzeuge, die Zeit und die Arbeit, die Kunst und der Fleiß sind, das ist für Gott der Wille, denn Alles, was er nur will, hat der Herr gemacht im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen, wie die heilige Schrift bezeugt. Er wollte aber nicht Alles, was er konnte, sondern nur was er für hinreichend hielt. Denn es wäre ihm ein Leichtes gewesen, zehn und zwanzig tausend Welten zu erschaffen, da unter allen Werken oder Thaten *ποιήσεων* das Wollen *τὸ βούληθῆναι* das Leicht-

teste ist. Auch für uns selbst ist ja das Wollen das Leichteste, aber mit unserm Wollen ist nicht immer das Können *ἡ δύναμις* verbunden. Der Schöpfer der Welt dagegen kann Alles, was er will, da mit dem göttlichen Willen das Können verbunden ist." (Theodoret S. IV de Mat. et Mundo Opp. T. IV. p. 537.) „Was ist schwer für Den, dessen Wollen Vollbringen ist?" Quid enim difficile ei cui velle fecisse est? (Ambros. Hexaem. 2, 2, 5.) „Ihm genügt zu Allem das bloße Wollen. Und wie uns der Wille keine Mühe macht, so ihm nicht die Schöpfung." (Chrysost. in Petavii Theol. Dogm. T. I. 5, 5.) Wie deutlich ist es hier ausgesprochen, daß der göttliche Wille alle Merkmale des menschlichen Wunsches hat, nur daß, was Gott wünscht, auch sofort wirklich ist!

Die Einheit von Wollen und Können gilt aber nicht nur vom hebräischen und christlichen Gotte, sondern auch vom heidnischen, wenn sie gleich hier nicht in derselben hyperbolischen Weise ausgesprochen wird. „Ich sage nicht, gib mir einen Christen, gib mir einen Juden, sondern gib mir einen Heiden, der läugnet, daß Gott allmächtig sei. Christum kann er läugnen, den allmächtigen Gott kann er nicht läugnen." (August. bei Petav. l. c.) „Wenn du von einem Gotte weißt, so wisse, daß auch ein Gott Alles thun kann", *εἰ θεὸν οἴσθαι, ἴσθι ὅτι καὶ δαίμονι ἔξαι πᾶν δυνατόν*. (Callim. bei Plut. de Plac. Phil. 1, 7.) „Unermeßlich ist und unendlich des Himmels Macht, und was nur immer die Götter gewollt, ist geschehen", sagt Ovid (Met. 8, 618); „Alles vermag ein Gott mit Leichtigkeit", *facile est omnia posse Deo*, Derselbe (Art. 1, 562); „Nichts ist Gott unmöglich", *ἀδυνατεῖ δ' οὐδέν θεός*, der Römiker und Pythagoräer Epicharmos bei Klemens Alex. (Strom. 5, 14), und ein griechischer Lyriker (Pindar) sagt eben daselbst: „Gott kann aus schwarzer Nacht

unbeflecktes Licht erwecken, aber ebenso in nächtliches Dunkel hüllen des Tages reinen Glanz. Wer also, setzt Klemens hinzu, wenn es Tag ist, Nacht machen kann, der allein ist Gott."

Die Allmacht ist aber ein Vermögen, ein Können, welches das Wollen voraussetzt. Wenn es daher bei Homer heißt: die Götter können Alles, *θεοὶ δὲ τε πάντα δύναται* (D. 10, 306); so heißt dieß dem Sinn nach: sie können Alles, nämlich, versteht sich, was sie wollen. Daher wird anderwärts, wo Proben von dieser Allmacht gegeben werden, auch mit dem Können zugleich der Wunsch oder Wille genannt, so D. 16, 198 und 208, wo es heißt: Athene hat mich so gemacht, so verwandelt, wie sie will, denn sie kann es, *ὅπως ἐθέλει δύναται γάρ*; so auch D. 14, 445. Aber eben diese Ur- und Grundbestimmung der Gottheit, daß sie kann, was sie will, ist obwohl eine übermenschliche, doch nichts weniger als eine außermenschliche, von Außen oder Oben eingetrichterte, sondern vielmehr aus dem Menschen selbst entsprungene, aus seiner Brust und zwar nicht nur vermittelt des einseitigen, abstracten Geistes hervorgedachte, sondern vermittelt des hebräischen Ruach und griechischen Pneuma, welches Geist und zugleich Luft, Wind, Hauch, Odem bedeutet, herausgehauchte, hervorgehauchte Bestimmung. Diese Entstehung zeigt sich besonders darin, daß der ursprüngliche oder genetische Sinn der göttlichen Allmacht nur dieser ist, daß, wie es so oft bei Homer heißt, die Götter als Götter Alles leicht, sehr leicht thun — *θεῖα μάλ' ὥς τε θεός* (Il. 3, 380. 20, 443), *θεῖα* allein oder *ἡτιδίως* (16, 846) und sonst häufig Il. und D. — d. h. ohne Schwierigkeit, ohne Anstrengung, „sonder Müß“, wie Boß übersetzt. So steht D. 10, 305 der menschlichen Schwierigkeit (nach Andern: Beschwierlichkeit, Gefährlichkeit) (*χαλεπὸν* Apollon. S.: *δύσπερον*, *ἀδύνατον*) die göttliche Allmacht gegenüber, dagegen D. 23, 184.

186 eben dieser menschlichen Schwierigkeit die göttliche Leichtigkeit, *ἡπιότης*. [21] Dieselbe Vorstellung liegt aber auch der christlichen Allmacht zu Grunde, wie schon die paar eben angeführten Aeußerungen der Kirchenväter zeigen. Aber ist es denn nicht ein Wunsch des Menschen, ja der innerste Wunsch selbst jedes Vorhabens, jedes Wunsches, sich ohne Schwierigkeit, ohne Widerstand, ohne Aufenthalt zu vollstrecken? Klagt und beschwert er sich nicht tagtäglich laut und vernehmlich genug darüber, daß er seine Wünsche, oft selbst auch die geringfügigsten nicht ohne unsägliche Mühseligkeiten erreichen kann? Ist diese Klage, diese Beschwerde nicht selbst der Grund der Cultur? Warum anders hat er denn den Stier zu seinem Mitarbeiter gemacht, als um auf seine Schultern die Last des Ackerbaues zu wälzen? warum anders das schnellfüßige Roß sich dienstbar gemacht, als um so schneller, leichter und bequemer ans Ziel seiner Wünsche zu kommen? Den Göttern verdankt der Mensch seine Cultur; ja wohl! aber diese Götter sind nicht die Götter des Aberglaubens; diese Götter sind die ungedulbigen, revolutionären Wünsche der Menschen, ihren Willen mit derselben Leichtigkeit und Anstandlosigkeit zu verwirklichen, wie die Götter; diese Götter sind also die Wünsche der Menschen, selbst Götter zu sein.

Man kann ja über kein Uebel klagen oder auch nur seufzen, ohne sich das entgegengesetzte Gut zu wünschen. Wer darüber seufzt, daß er nicht kann, was er wünscht, wünscht eben damit wenn auch stillschweigend das zu können, was er nicht kann, wünscht sich ein unbeschränktes, seinen Wünschen ebenbürtiges und ebenmäßiges Vermögen. Selbst der fromme und demüthige Christ wünscht sich, indem er über seine Sündhaftigkeit jammert, die Sündlosigkeit, wünscht sich eine göttliche Eigenschaft, wünscht — implicite — selbst Gott zu sein; denn man kann sich keine

göttliche Eigenschaft wünschen, ohne die andern sie bedingenden oder begleitenden Eigenschaften, also mit der Sündlosigkeit auch die Tugenden, die moralischen Vollkommenheiten der Gottheit mit zu wünschen.

Die Götter sind ehr-, lob- und preiswürdige Wesen. Man kann aber nur ehren und schätzen, loben und preisen, was man selbst zu besitzen wünscht. Wie kann ich z. B. die Unsterblichkeit zu einer göttlichen, Gott zu Gott machenden Eigenschaft erheben, wenn ich nicht die Sterblichkeit als eine den Menschen zum Menschen machende, unter die Götter herabsenkende Eigenschaft empfinde und denke; wie aber die Sterblichkeit als eine solche Eigenschaft denken, wenn ich nicht wünsche, nicht zu sterben? Was ich nicht wünsche, vermisste ich auch nicht, wenn ich es nicht habe, kann also seine Abwesenheit nicht als Mangel fühlen und erkennen, seine Anwesenheit nicht als einen Vorzug, als ein Gut preisen. [22] Wie kann ich also mit Jubel in oder als Gott bejahen, bekennen, was ich nicht vorher mit Schmerzen als mir versagt erkenne?

Die Grundbedingung, die Grundvoraussetzung des Glaubens an einen Gott ist darum der unbewusste Wunsch, selbst Gott zu sein. Weil aber diesem Wunsche des Menschen sein wirkliches, erfahrungsmäßiges Wesen und Sein widerspricht, so wird das, was er selbst zu sein wünscht, zu einem nur idealen, vorgestellten, geglaubten Wesen — einem Wesen, das Nicht-Mensch, was es ist, aber nur, weil die Erfahrung dem Menschen wider seinen Willen das schmerzliche Bewußtsein aufgedrungen hat, daß er Nicht-Gott ist. Könnte der Mensch, was er will, so würde er nun und nimmermehr einen Gott glauben, aus dem einfachen Grunde, weil er selbst Gott wäre, wirkliches Sein aber kein Gegenstand des Glaubens ist. Aber gleichwohl fühlt sich der Mensch nur in seinem Können beschränkt, aber unbeschränkt in seinem

Wünschen und Vorstellen oder Einbilden, also als $\neg \text{N}$, als Nicht-Gott im Können, aber als w-N , als Nicht-Mensch im Wünschen.

Gott ist daher ursprünglich nichts anderes als der von seinem Gegensatz befreite Nichtmensch im Menschen, kein anderes Wesen, nur die andere Hälfte, die dem Menschen fehlt, nur die Ergänzung seines mangelhaften Wesens, seines im Widerspruch mit seinen Wünschen so beschränkten Thatvermögens. Die Gottheit ist keine „apriorische“, unabhängige, voraussetzungslose Wesenheit oder Vorstellung — bloße Vorstellungen sind auch Wesen, wenn gleich nur Wesen für den Vorstellenden, der Satz der Juristen: *fictio (legalis) idem operatur quod natura* gilt auch hier — der Gott setzt den Nicht-Gott voraus; aber eben als keinen Gott fühlt sich nur, wer Gott sein will, ohne es doch zu sein und sein zu können. Die Götter sind vollkommene Wesen; aber ihre Vollkommenheit entspringt nur aus der schmerzlichen Unvollkommenheit des Menschen, ist darum keine unempfindliche, keine phlegmatische, wie die der Metaphysik; sie sind nur vollkommen, weil sie die Wünsche der Menschen vollenden, vollstrecken — *Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλειε* (Aeschyl. Agam. 922) d. h. Zeus, Zeus vollendender oder vollkommener, vollende meine Bitten, — weil sie Das vollkommen sind, was die Menschen nur mangelhaft, kurz Das in Wirklichkeit oder im Können sind, was der Mensch nur im Wunsche ist. Daher nennt auch Homer den Adler den vollkommensten Vogel, *τελειότατον πετεηνῶν* (I. 8, 247), nicht aus ästhetischen oder ornithologischen Gründen nur, sondern weil er das vollkommenste d. h. glücklichste, erwünschteste Auspicious, Wahrzeichen ist. In der homerischen Hymne an Hermes (B. 544) heißen darum die Vögel überhaupt, welche Wunscherfüllung verkünden, *τελέεντες* d. h. vollendete, vollkommene, vollendende.

10.

Beispiele theogonischer Wünsche.

„Wie der Gedanke des Mannes, sagt Homer (Il. 15, 80), umherfliegt, der, da er vieles Land der Erde durchging, nachdenkt im spähenden Geiste: „„dorthin möcht' ich und dort““ und mancherlei Pfade beschließet“ („mancherlei Wege sich vorstellt“, Wiedasch; „eine Menge Dinge sonst an seiner Seele vorüberschweben läßt“, Minkwitz); also durchflog hineilend (hinstrebend, *μεμῶντα*, „voll Sturmeifer“ Minkwitz; „geschwind“ ganz kalt Wiedasch) den Weg die Herrscherin Here.“ Wie deutlich ist hier ausgesprochen: was der Mensch nur in Gedanken und Wünschen ist, nämlich hier in diesem besondern Falle augenblicklich an einem entfernten Ort, da ist augenblicklich [23] in Wirklichkeit der Gott, was also beim Menschen nur Optativ, das ist beim Gotte ein Indicativ. Neuere Philologen haben an die Stelle des Optativs: wär' ich *εἴην* (nach einigen: ging' ich, möchte ich gehen, als Optativ von *εἶμι*) das Imperfect: war ich *ἦην* gesetzt. Aber auch ganz abgesehen von der ungewöhnlichen Imperfectform *ἦην* für die erste Person (Buttmann, Ausf. Griech. Sprachl. 2. A. 1. S. 530 und Minkwitz's Anmerkung zu dieser Stelle Homers): der Mittelpunkt der Vergleichung ist hier offenbar der vom Wunsch beflügelte Gedanke, denn wer sich an einen Ort hinbegibt, sei's nun wirklich oder in Gedanken, der will dort sein; darum entspricht dem *μεμῶντα*, dem Hinstreben, Hinwollen der Here, welches bei ihr als einer Göttin natürlich zugleich ein Hinstürmen ist, das *μενοινᾶν* des Menschen, ein Wort, welches keineswegs nur ein kaltes „Beschließen“, Bedenken, Beabsichtigen, sondern auch ein Verlangen, Bestreben, Wollen ausdrückt. [24] Wie paßt aber zu diesem Vorwärtstreben der Göttin der Rückschritt

des Menschen in die Vergangenheit, wenn nicht der Wunsch dem Leichnam des Imperfects neues Leben einhaucht? Der Wunsch ist ja überhaupt das Locomotiv des Gedankens, namentlich aber bei dem homerischen Menschen, der noch keine abgezogenen, „reinen“ oder gar „an und für sich seienden“, sondern nur strebende, begehrlche, vom Herzen bewegte Gedanken kennt. Selbst noch in den sogenannten homerischen Hymnen, so in der Hymne auf Mercur (B. 43, 44) ist das Bild für die Schnelligkeit des göttlichen Thuns die Schnelligkeit des Gedankens, welcher die Brust eines Mannes „durchfliehet“, durchdringet, durchfähret, *διὰ στέροιο περήσει*, den Sorgen um Sorgen — *ταμινὰ μέριμνα*, aber Sorgen sind nur bekümmerte Wünsche — hin- und herziehen. Wenn dagegen in der Hymne an Apollo (448) das *νόημα*, der Gedanke allein für sich steht zur Bezeichnung der göttlichen Schnelligkeit, ja selbst bei Homer (D. 7, 36), hier jedoch zur Bezeichnung der Schnelligkeit der göttlichen Phäakenschiffe, so ist nicht zu übersehen, daß hier neben dem *νόημα*, dem Gedanken auch der Flügel, *πτερόν* allein steht, daß aber doch deshalb Homer ebensowenig einen absoluten Gedanken, einen Gedanken ohne Menschen, als einen absoluten Flügel, einen Flügel ohne Vogel kennt.

Gegen die hervorgehobene Bedeutung des eben angeführten Gleichnisses der Ilias kann man einwenden, daß die Schnelligkeit der Götter auch mit dem Schuß von Sternschnuppen (J. 4, 75), dem Sturz von Schnee und Hagel (J. 15, 170), gewöhnlich aber mit dem Flug der Vögel, sei's nun sichtlich und ausdrücklich, wie D. 1, 320. 5, 51. 3, 372, oder nur der Bewegungsart nach, wie J. 14, 228, verglichen werde, ja daß dieß selbst in dieser Stelle geschehe, denn es heißt ja: so durchflog sie, *διέπτατο*. Allein der Mensch läßt nur deswegen seine Götter so schnell wie

Vögel fliegen, wenn gleich ohne Flügel, weil er sich selbst mit dem Vogel in die Lüfte schwingt, mit seinen Schwingen sich in Gedanken über alle Beschwerlichkeiten des menschlichen Ganges hinwegsetzt, weil der Flug selbst eine den Gedanken und Wünschen des Menschen entsprechende, darum göttliche Bewegung ist. Wie sehr die Flügel dem Menschen wenn auch nicht an die Schultern, doch ans Herz gewachsen sind, beweist auch die Fabel vom Dädalos, welcher im Namen des griechischen Geistes, der fast alle Probleme der Menschheit wenn auch nicht gelöst, doch sich aufgeworfen hat, bereits den Versuch machte, auch diese göttliche Eigenschaft aus einem Wunsch zur That, aus einer Sache der Theologie zur Sache der Anthropologie zu machen. „Mancher sahe die beiden (Dädalos mit seinem unglücklichen Sohne) erstaunt und wähnete: Himmlische wären's, welche die Luft durch-eilten.“ *Vidit et obstupuit: quique aethera carpere possent, credidit esse Deos.* (Ovid. Met. 8, 218.)

Die Gedankenschnelligkeit der Götter ist übrigens eigentlich nichts andres, als die dramatische oder epische, darum successive, in Bewegung versetzte Allgegenwart, denn wer einmal so leicht, so schnell wie die Götter an entfernten Orten ist, für den sind die Schranken von Zeit und Raum so gut wie aufgehoben, dem fehlt es nicht an der Kraft, sondern nur an der Lust zur Allgegenwart, weil er den Fortschritt der Bewegung dem Stillstand des Seins, die lebendige Selbstschau (Autopsie) der sinnlichen Erkenntniß, der Erfahrung, wie Jehovah, welcher in der Bibel herniederfährt, daß er sähe (1. Mos. 11, 5), der todten Allgemeinheit der Allwissenheit vorzieht. Gleichwohl stammt die theologische oder metaphysische Allgegenwart aus derselben Gedankenquelle, wie die poetische, successive. [25] Nur heißt es hier: wie sich der Gedanke oder Wunsch des Menschen überall hin versetzt, so der Gott;

dort: wie der Geist überall ist in Gedanken, so die Gottheit überall in Wahrheit, in Wirklichkeit. „Willst du die Vortrefflichkeit und beinahe Göttlichkeit des (menschlichen) Geistes sehen? Alles durchgeht er im Augenblick, schneller als die Sterne, schneller als die Zeit. Was sage ich? er ist fast überall,“ *paene ubique est.* (Lips. Physiol. Stoic. 3. Diss. 19.) „Unser Geist ahmt nach (stellt dar, bildet ab) die Unumschriebenheit, d. i. Unräumlichkeit, Unbeschränktheit Gottes“, *ὁ νοῦς ἡμῶν τὸ ἀπερίγρατον μιμεῖται τοῦ Θεοῦ.* (Joh. Philopon. de creat. M. 6, 15.) „Wahre und eigentliche Unumschriebenheit kommt nur Gott zu, der menschliche Geist ahmt sie aber gewissermaßen nach, indem er im Augenblick Abend und Morgen, Norden und Süden, Himmlisches und Unterirdisches durchläuft oder durchschaut, nicht in der That, sondern nur in der Vorstellung des Geistes.“ (Theodoret. Quaest. in Gen. Interr. 20.) Schnell sind die Götter, wo der menschliche Gedanke selbst nur in leidenschaftlicher Bewegung ist — *ὡκὺ νόημα* —; allgegenwärtig sind sie, wo auch der menschliche Gedanke zur Ruhe gekommen ist, wenn gleich auch hier ebenso vom Denken als von der göttlichen Allgegenwart selbst Ausdrücke der Bewegung gebraucht werden, wo der Mensch nicht mehr wie auf den Irrfahrten der Odyssee und dem Schlachtfeld der Ilias nach einem bestimmten und entfernten Ziel leidenschaftlich hinstrebt, sondern wie Bias Alles bei sich selbst hat, oder wie Sokrates überall zu Hause ist, wenn er der Allgegenwart nur eine moralische Bedeutung gibt, oder überall zu Hause sein will, wenn er ihr physikalische Bedeutung gibt, wenn er wissen will, was im Himmel und auf Erden ist. Wünsche hat der Mensch da, wie dort, aber natürlich sind die Wünsche des Weltbürgers — Sokrates nannte sich nach dem Beispiel, aber auch im Gegensatz von *Pódiος* oder *Kορίνδιος* einen *Κόσμιος* (Plut. de exsilio 5, ed. Tauchn.) —

die Wünsche des Menschen, der den Himmel, sei's nun den des Glaubens oder des Schauens, für sein wahres Vaterland erkennt, der die Grenzen seines irdischen Vaterlandes so weit hinaussetzt, als des Himmels unendlicher Aether die Erde umspannt (Plut. a. a. O.), Wünsche ganz anderer Art, als die Wünsche, welche sich nicht über die Thürme von Troja oder die Berge von Ithaka hinaus erstrecken.

Außer dem göttlichen Gedankenblich des vielgereiften Mannes — ein in dieser Stelle höchst bezeichnender, ja nothwendiger Beisatz, denn nur wer, wenigstens im homerischen Zeitalter, sinnlich über die Schranken seiner nächsten Umgebung hinausgekommen, erhebt sich auch geistig über dieselben — findet sich in der Ilias noch eine Wunschäußerung von wahrhaft theogonischer Bedeutung. „So gewiß nur, ruft Hektor in seiner Siegesgewißheit aus, möcht' ich unsterblich sein und blühen in ewiger Jugend, ehrenvoll, wie geehrt wird Athene selbst und Apollon, als der kommende Tag ein Unheil bringt den Argeiern“ (8, 538). Und später spricht er noch einmal diesen Wunsch aus, nur dahin verändert, daß er die göttlichen Eigenschaften zugleich in eine göttliche Persönlichkeit zusammenfaßt. „Wenn ich doch so gewiß, sagt er, Zeus Sohn, des Megiserschüttlers wär', ein unsterblicher Gott von der Herrscherin Here geboren, ewig geehrt, wie geehrt Athene wird und Apollo, als der heutige Tag ein Unheil bringt den Argeiern.“ (13, 823.) Diese Aeußerung Hektors ist vielfach beanstandet worden, so von Libanius, Eustathius, Köppen. Libanius über die Unerfättlichkeit (*περι ἀπληστίας* Reiske T. I. p. 243) erblickt in dieser Aeußerung einen traurigen Beweis der menschlichen Unzufriedenheit und Unerfättlichkeit; aber sie ist vielmehr ein sehr erfreulicher Beweis von der Offenherzigkeit und Freimüthigkeit des homerischen Menschen, dem, wer anders spricht, als er denkt, bis in den Tod zuwider ist; denn Hektor

sagt nur ehrlich, was der Grieche, was der Mensch überhaupt sich wünscht, aber eben deswegen, weil er es nur wünscht, nicht wirklich hat, als Gott vergegenständlicht und so wenigstens in der Idee, in der Vorstellung, im Glauben hat und genießt. Wer klagt, daß er altert, — und wer klagt nicht noch heute darüber, wenn er auch nicht öffentlich in Gedichten, wie Minnermus, oder sonst wie seine Klagen ausspricht? — wünscht, daß er nicht altere, daß er ewig jung bleibe. Wenn die Griechinnen zur Aphrodite Ambologera, d. h. zur Alter aufschiebenden Schönheits- und Liebesgöttin flehten oder sangen: „o schöne Aphrodite! schiebe das Alter auf!“ (Pausanias 3, c. 18. §. 1. und Plot. Qu. Conv. 3, 6), wünschten sie nicht etwas, was noch heute die christlichen Frauen und Jungfrauen trotz ihrer Christgläubigkeit aufs innigste wünschen, wenn sie gleich nicht mehr, wie der plastische Grieche, diesen Wunsch unvergänglicher Jugend und Schönheit zu einer besondern göttlichen Gestalt herausbilden? Sagt aber dieser Wunsch nicht, nur weiblich, nur schamhaft, nur zögernd, was gerade heraus, heroisch, unverschämt Hector sagt? Und wenn der Psalmist sagt (Ps. 102, 25): „mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage in dem Jahrhundert der Jahrhunderte deiner Jahre“, d. h. du, dessen Leben von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortwährt; so spricht er freilich nicht den jugendlichen Wunsch der Griechen aus: schiebe das Alter auf! sondern den altväterischen Wunsch: schiebe den Tod auf! laß mich alt werden, so lange leben, bis ich wie meine Urväter das Leben satt habe (1. Mos. 35, 29). Aber sein Wunsch, bis zu diesem Ziele fortzudauern, über welches die Wünsche des alten Hebräers nicht hinausgehen, findet seine Bejahung nur in dem ewigen Wesen. „Du, dessen Jahre nicht endigen“, wie es in demselben Psalm (B. 28) heißt, du kannst

nicht wollen, daß mein ohnedem so kurzes Leben unnatürlich, gewaltsam verkürzt werde; du kannst nicht unbarmherzig, nicht fühllos sein gegen die Wünsche eines Tagegeschöpfes. „Gedenke, wie kurz mein Leben ist.“ (Ps. 89, 48.) „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist. Unser Leben . . . fährt schnell dahin, als flögen wir davon.“ (Ps. 90, 4. 10.) Wem tausend Gulden wie ein Heller sind, der kann nicht den Bettler um einen Heller von sich weisen. Wo der Wunsch, nimmer zu enden, erfüllt ist, findet auch der Wunsch, jetzt nicht zu enden, bereitwillige Aufnahme und Unterkunft.

Wenn es eine Unerfättlichkeit oder Vermessenheit ist, sich Ewigkeit zu wünschen, so ist es auch eine Vermessenheit, sich ewige Götter zu denken; denn mit dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit ist unzertrennlich der Wunsch der menschlichen Ewigkeit oder Dauer in irgend einer Weise verbunden. Der alte Hebräer wünscht und kennt zwar keine andere Fortdauer, als die seines Namens und Geschlechts oder Volks; aber die Gewißheit der Erfüllung dieses Wunsches ist bei ihm mit dem Gedanken des Ewigen wesentlich verknüpft. So heißt es gleich am Schluß des angeführten 102. Psalms: „deine Jahre enden nicht; die Söhne deiner Diener werden („sicher“) wohnen (nämlich im Lande) und ihr Saame vor dir feststehen, bestehen.“ Das heißt: „du bist ewig und unveränderlich, darum wird auch dein Volk ewig bestehen.“ (de Wette.) „Das Leben des Mannes hat gezählte Tage, aber die Tage Israels sind ungezählt.“ (Sir. 37, 28.) „Du Herr bleibst ewiglich und dein Gedächtniß (Name, memoria, nomen) für und für.“ (Ps. 102, 13.) Aber auch der Name des Weisen „wird ewig leben“ (Sir. 37, 29), *εἰς τὸν αἰῶνα*, (Sir. 39, 13) „bleibt für und für“, *εἰς γενεὰς γενεῶν*, ist und heißt ein ewiger, *ὄνομα αἰώνιον*. (Sir. 15, 6.)

Wenn aber ferner sich Hektor göttliche Ehre wünschte, so wünschte er sich, was ihm wirklich von den Seinigen zu Theil wurde, denn es heißt ja ausdrücklich von ihm: „er wurde geehrt wie ein Gott.“ Der Beisatz „wie ein Gott“ ist eigentlich überflüssig oder nur ein enthusiastischer, begeisterter Ausdruck; denn in der bloßen Ehre oder Verehrung, wenn diese wenigstens eine wahre, inbrünstige, begeisterte, ist schon die Vergötterung enthalten. Die Liebe, die Bewunderung, die Dankbarkeit, kurz die Gefühle und Gesinnungen, aus denen die Verehrung entspringt, kennen keine Grenzen, kümmern sich daher nicht um die diplomatischen Rangunterschiede zwischen Gottesverehrung und anderer Verehrung, welche von den Höflingen des Königs der Könige, den geistlichen Hofceremonienmeistern ausgeflügelt worden sind, und nur in willkürlichen äußern Zeichen sich geltend machen. So fiel David vor Jonathan zur Erde nieder, um ihm für den Beweis seiner Freundschaft seine Verehrung zu bezeugen. Die Ehre ist ein göttliches Gut, sagt Plato in den Gesezen (5, 1. ed. Ast.), aber ebendeshwegen — dieß ist der Sinn dieses Ausspruchs, wie sich im weitem Verlauf zeigt — gebührt dieses Gut auch nur dem Göttlichen. Und Xenophon im Hieron (c. 7, 4) sagt: „keine menschliche Lust steht dem Göttlichen so nahe als die Freude geehrt zu sein.“ Wie dem Römer der Honos, die Ehre, so war dem Griechen die Pheme, das Gerücht, der Ruf (die Volksstimme), der Name ausdrücklich eine Gottheit, und zwar nicht nur eine Gottheit der Dichter, sondern des Cultus: „wir opfern, sagt Aeschines (de falsa leg. ed. Tauchn. p. 137), der öffentlichen Meinung, wie man auch Pheme übersetzen kann, als einer Göttin, und (adv. Tim. p. 63): „unsre Vorfahren haben einen Altar errichtet der Pheme als einer sehr großen oder mächtigen Gottheit“, was sie in der That auch noch heute ist, wenn sie gleich nicht

mehr eine Gottheit heißt. Sektors Wunsch war daher kein übermüthiger, irreligiöser, sondern ein durch den Cultus der Ehre selbst berechtigter, geheiligter Wunsch. Findet doch der menschliche Ehrtrieb auch im Judenthum und Christenthum, wenn er sich gleich hier nicht auf die nämliche Weise ausspricht, seine Befriedigung in der Religion. Wem ist die Gloria Dei, die Ehre, der Ruhm Gottes unbekannt? Aber die Glorie des Herrn erstreckt sich auch auf den Diener. „Ehre und Preis“, wie es Luther übersetzt, *τιμὴ καὶ δόξα* (Herrlichkeit, Würde, Ruhm, Glanz), wird nicht nur Gott zugeschrieben (1. Tim. 1, 17), sondern auch den Menschen versprochen (Röm. 2, 7). König, oberster Regent, *βασιλεὺς* heißt Gott im Alten und Neuen Testament, aber es heißt auch in der Offenbarung Joh. (5, 10): „und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden“, ferner von den Seligen: „sie werden regieren, *βασιλεύσουσιν*, von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (22, 5); ebenso (2. Tim. 2, 12): „wir werden mitherrschen“, *συμβασιλεύσομεν*. Wie oft wird im Alten Testament sogar die Ehre oder das Lob Gottes zum Beweg- und Bestimmungsgrund seines Handelns gemacht! „Nicht uns, Jehovah, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre (d. h. „hülfe uns gegen die götzendienerischen Heiden, doch nicht um unserer, sondern deiner Ehre willen“); warum werden (sollen) die Völker, Heiden sagen: wo (ist) doch ihr Gott?“ (Ps. 115, 1. 2.) „Was ist für Gewinn (für dich) in meinem Blute, in meinem Hinabsteigen zum Verderben; ehrt dich der Staub, rühmt er deine Treue? Höre (also) Jehovah und erbarme dich meiner“. (Ps. 30, 10. 11.) „Wende dich, mich zu trösten! So will ich preisen auf der Harfe dich, deine Treue, mein Gott! Will dir spielen auf der Cithar, du Heiliger Israels“. (Ps. 71, 21. 22 nach Meier.)

Wer aber die Ehre zum Bestimmungsgrund Gottes macht, der vergöttert nicht nur indirect den menschlichen Ehrgeiz, sondern auch sich selbst; er setzt sich unbewußt, mag er vor seinem Bewußtsein sich noch so fromm und demüthig stellen, auf gleichen Fuß mit Gott; denn was liegt mir an dem Lobe von Geschöpfen, die unter mir stehen, die mich nicht verstehen, nicht zu schätzen wissen, folglich auch nicht loben können? Ehren kann mich nur der, den ich selbst ehre, den ich als ein mir ebenbürtiges Wesen anerkenne.

Es ist daher ein für die Religion allgemein gültiger, wenn auch nicht überall ausgesprochener Satz: „wer die Götter ehrt, wird von den Göttern geehrt.“ Dieselben Worte, welche der Mensch von seinem Verhältniß zu den Göttern, braucht er auch vom Verhältniß der Götter zum Menschen. Die Menschen verehren, pflegen, bedienen, colunt, *θεραπεύουσι* die Götter, aber eben so umgekehrt diese auch wieder jene. (Xenoph. Mem. 1, 4, 10.) Auch im Neuen Testament gilt das Wort: *τιμάω*, ich schätze, ehre, verehere, ebenso von der Gottesverehrung (z. B. Joh. 5, 23), als von der Ehre — der Belohnung — die Gott dem Menschen erweist. (Joh. 12, 26.) Göttercultus findet bei den Menschen, Menschencultus bei den Göttern statt. Heilig bewahren die Menschen die Reliquien ihrer Götter, die einst persönlich auf Erden gewandelt; aber auch die Götter lassen kein Haar des Menschen unbemerkt von seinem Haupte fallen, keine Thräne ungesehen im Sande verrinnen. Kostbar ist in den Augen Jehovahs der Tod (d. h. das Leben) seiner „Verehrer“, „Frommen“, „Heiligen.“ (Ps. 116, 15.) Die Götter lieben die Menschen selbst wie ihre Augäpfel; „behüte mich wie einen Augapfel im Auge“ (Ps. 17, 8) nach Luther, wörtlich aber: „das Männlein, die Tochter des Auges“, d. h. die Pupille; „wer euch ver-

legt, verletzt die Oeffnung, das Thor (foramen, porta), d. h. die Pupille seines (Jehovahs) Auges." (Zach. 2, 12.) Aber was ist mehr ein Gegenstand zärtlicher Sorgfalt und Liebe, was Einem theurer, was unverletzlicher, als der Augapfel? Was ist aber die Selbstliebe gegen den Genuß des Geliebtesten? Was das Selbstlob — *propria laus sordet* — gegen das Lob aus dem Munde des Höchsten? Was der hohle Dünkel des Dieners, der sich selbst für einen Herrn hält, gegen das göttliche Hochgefühl des Dieners, der von seinem Herrn, dem Herrn des Himmels und der Erde sich bedient weiß? Was der Hochmuth der atheistischen Selbstwehr gegen die Demuth des Göttergläubigen, dem Legionen himmlischer, jetzt freilich irdischer, Polizeidiener als Schutzwächter zur Seite stehen?

Wenn der homerische Held unverhohlen den Wunsch ausspricht, ein Gott zu sein, jedoch wohlgemerkt! nur als Wunsch, gewiß der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, so verwehrt dagegen solche Vermessenheit der fromme Lyriker Pindar mit den Worten: „strebe nicht Zeus zu sein oder werden“, *μη μάτερε Ζεὺς γενέσθαι* (Isth. 5, 18) [26]; ferner: „wer auf rechtliche Weise reich und geehrt ist, der strebe oder suche nicht Gott zu werden“, *μη ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι* (Ol. 5, 57). Aber gerade das Verbot eines Strebens setzt das Dasein desselben voraus. Das Verbot sagt nur: wolle kein Gott sein, weil du keiner sein kannst, weil dein Streben vergeblich, ja verderblich für dich ist, weil dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, wie sich Pindar in der eben angeführten Isthmischen Ode ausdrückt, gesteht aber eben damit ein, daß dem Menschen das Verlangen, selbst Gott zu sein, inwohnt; widrigenfalls ja das Verbot geradezu sinnlos und nutzlos wäre. Und so haben wir denn auch an dieser frommen, scheinbar das Gegentheil aussagenden Aeußerung Pindars ein

classisches Zeugniß für die Genesiß der Götter aus den Wünschen der Menschen; denn was heißt: ein Gott sein wollen? Es heißt nicht, Gott in Person, es heißt: Das sein wollen, was Gott ist. Was sind aber die Götter? Eben das, was die Menschen nicht sind, aber zu sein wünschen; denn die Götter sind, wie derselbe Pindar in einem Bruchstück bei Plutarch (adv. Stoic. p. 1073 Xylander) sagt: „ohne Krankheiten ἀνοσοι, und altern nicht ἀγήραοι, und wissen nichts von Mühen πόνων ἀπειροι, und fahren nicht über den dumpftönenden Acheron“, d. h. sterben nicht.

Daher ist auch nicht die Bestimmung des göttlichen Wesens bei den platonischen und christlichen Philosophen, daß es das Seiende, oder das ist, was ist, ut sit id quod est, die erste Bestimmung desselben — denn ein Sein, dem kein Wille, kein Wunsch vorausgeht, ist nur das Sein der Natur — sondern vielmehr die, daß es das ist, was sein will, ut sit id quod esse vult, also nicht das bloße, todte Sein für sich selbst, sondern das lebhafteste, wunschedurchglühte Sein, das Sein ohne Mühen, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne Sorgen — „sie selbst aber (die Götter) sind sorgenlos“ ἀκηδέες (J. 24, 526) — „ohne Wunden“ — ἀτρωτοί γε μὰν παῖδες θεῶν (Pindar, Isth. 3, 31) — das erste, ursprüngliche göttliche Sein, und zwar eben deswegen, weil in diesen und ähnlichen verneinenden Ausdrücken noch höchst vernehmlich die Urlaute der Geburtswehen nachklingen, mit denen das menschliche Wesen das göttliche erzeugt hat.

Wie stimmt denn aber zu dieser religiösen, ja selbst theogonischen Bedeutung des menschlichen Wollens, Gott zu sein, das Rad des Irion, die Höllepein des Tantalus, der Blitzstrahl, der den Salmoneus vernichtete? Zwischen den werdenden und den fertigen Göttern ist ein eben so großer Unterschied im Himmel der Religion, als auf der Erde der Politik zwischen den werdenden

oder werden wollenden und den gewordenen Majestäten oder Excellenzen. Was die werdende Excellenz selbst bis zum Himmel erhebt, das tritt die gewordene Excellenz mit Verachtung in den Staub. Der Wille, eine Excellenz zu werden, ist menschlich, leutselig, cordial, dugbrüderlich, populär, demokratisch; aber die fertige Excellenz hebt diese Herzlichkeit und Gemeinschaftlichkeit mit dem gemeinen Menschenvolk auf, will nichts mehr von den demüthigenden Bedingungen ihrer Entstehung wissen, verläugnet geradezu ihren Ursprung, stempelt selbst die Principien und Bestrebungen, denen sie ihre Existenz, ihre Excellenz verdankt, zu Verbrechen. Die Götter entspringen zwar nicht aus politischen Gründen, wie die alten Atheisten irrig behaupteten, aber sie erhalten sich zuletzt nur — freilich immer auch nur eine Zeit lang — durch Mittel, die ihrem Ursprung und ursprünglichen Wesen direct widersprechen, durch die Künste und Waffen des politischen und geistlichen Despotismus. Aber auch abgesehen von diesem Unterschied: die Götter entspringen aus dem Contrast, dem Widerspruch zwischen Können und Wollen im Menschen, und wenn daher ein Salomoneus sein und können will, was nur Zeus ist und kann, so begeht er einen Frevel nicht nur gegen Gott, sondern auch und zwar zuerst gegen das Selbstbewußtsein des Menschen, welches zwar nicht läugnet, daß er gerne ein Gott wäre, aber zugleich auch die schrecklich prosaische Wahrheit in das Gesicht ihm sagt, daß er kein Gott ist und sein kann, daß die Götter nur im Himmel der Phantasie, des Glaubens, aber nicht in der irdischen Wirklichkeit existiren.

11.

Die Wünsche der Noth und Liebe.

Die wahre Kraft und Bedeutung der menschlichen Wünsche, folglich auch ihrer Verwirklichungskräfte, der Götter, zeigt sich keineswegs da, wo, wie beim Anfang jedes Unternehmens, die Unzulänglichkeit der menschlichen Thatkraft nur eine Möglichkeit; sondern da erst, wo diese gefürchtete Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, wo Unglücksfälle, wo unübersteigliche Hindernisse den Willen des Menschen vereiteln, wo überhaupt die Erfüllung seiner und noch dazu dringendsten, mächtigsten Wünsche gar nicht in seiner Macht steht. Wo aber das menschliche, überhaupt natürliche Thatvermögen zu Ende ist, da beginnt, da erscheint gerade die Götterkraft. „Zwar ich wehrte gern, sagt Telemach zu den Ithakestern, dem schändlichen Treiben der Freier ab, wenn nur die Stärke, die Kraft, die Macht dazu, *δύναμις* mir beiwohnte“, aber eben deswegen, weil dieß über seine Kräfte geht, fleht er sie beim olympischen Zeus und bei der Themis an, von ihrem Treiben abzustehen. „Krankheit von Zeus, dem großen“, d. h. „innere Krankheit, gegen welche Homers Zeitalter keine Mittel kannte“ (Häst zu D. 5, 395), „kann man nicht beseitigen oder heilen“, sagen die auf sein Hülfesgeschrei herbeieilenden Kyklopen zum Polyphem, aber eben deswegen setzen sie sogleich hinzu: „Du aber flehe zu deinem Vater, dem Herrscher Poseidon“ (D. 9, 411), und Polyphem selbst spricht den Glauben aus, „daß ihn sein göttlicher Vater heilen könne, wenn er nur wolle“ (520). Als der Samier Elpis bei seiner Landung in Afrika am Ufer einen Löwen mit offenem Rachen erblickte, flüchtete er sich auf einen Baum und flehte den Vater Liber (Bacchus) an, denn da pflegt man, sagt Plinius, gerade am meisten zu wünschen oder zu gelo-

ben, wo nichts mehr zu hoffen ist, tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est. (Hist. Nat. 8. S. 21. c. 16.) „Der Sturm besiegt die Kunst, nicht mehr wendet der Steuermann das Ruder an, aber Gelübde oder Wünsche,“ utitur, at votis. (Ovid. Fast. 3, 593.) „Das Ruder entsinkt der Hand, nur Wünsche — der Wunsch ist ja die Seele des Votum, des Gelübdes, wenn gleich das religiöse Bewußtsein das Gelübde, das Versprechen vor den Wunsch setzt — erpreßt die äußerste Furcht den Elenden“. (Seneca Agam. 505.) „Göttern und Wünschen überläßt er sein Schicksal“, Dis votisque reliquit, nämlich der Schiffer, dem der Sturm das Steuer aus der Hand gerissen. (Ovid. Met. 2, 186.) Si quid pia numina possunt, ruft in ihrer Verzweiflung und Rachsucht Dido dem treulosen Aeneas zu, so wirst du mir büßen. (Virg. Aen. 4, 382.) Hier könnte es aber dem Sinn nach eben so gut heißen: si quid pia vota possunt, gleichwie auch Ovid statt: nichts halfen mir die Götter, die du mit Gelübden ansiehst, sagt: nichts halfen mir deine Wünsche oder Gelübde, nil opis Halcyone nobis tua vota tulerunt. (Ov. Met. 11, 661.) Boß übersetzt die pia numina gefühlvoll: „wenn fühlende Götter noch walten“, d. h. wenn die menschlichen Wünsche noch etwas vermögen, die menschlichen Gefühle noch Kraft und Geltung haben. So sagt auch Ovid (Fast. 4, 895): vota valent, und Juvenal (Sat. 10, 284): publica vota vicerunt, die Wünsche (für die Genesung des Pompejus) siegten.

Das Testament der scheidenden Naturkraft, die ultima Ratio, der letzte Wille des Menschen ist der Gott, oder, was eins ist, der Wunsch. Wo der Mensch nichts mehr vermag, da kann er wenigstens noch beten, noch wünschen. Für den Wunsch existirt keine unheilbare Krankheit, kein Tod, keine Schranke, kein Gesetz, keine Naturnothwendigkeit, so wenig als für Gott. Wenn daher auch

alle Hülfsmittel erschöpft sind, wenn Alles den Menschen verläßt, so verläßt ihn doch nicht der Wunsch der Rettung und der Glaube an die mögliche, ja nothwendige Erfüllung dieses Wunsches. Das allmächtige Wesen, welches die Theisten zu einem außermenschlichen Wesen machen, als außermenschlichen, gegenständlichen Erklärungsgrund der Religion voraussetzen, ist nichts als ein Ausdruck und Beweis von der Allmacht der menschlichen Wünsche, ist nichts anderes als der Wille und Glaube des Menschen, daß es keine Schranke seiner Wünsche gibt, daß seine Wünsche d. h. die nothwendig in ihm entstehenden, die von der Allmacht der Selbstliebe ihm aufgenöthigten Wünsche, die Wünsche des Unglücks, der Noth, der Verzweiflung an natürlichen Hülfsmitteln erfüllt werden können, erfüllt werden müssen. Götter, deren Wesen nicht mit dem unbeschränkten, allmächtigen Wesen dieser über die menschlichen und natürlichen Kräfte oder, was eins ist, Gesetze hinausgehenden Wünsche übereinstimmt, nicht diese Wünsche erfüllt, sind nur Scheingötter, ja förmliche Betrüger, die sich nur ausgeben für Götter, aber es nicht wirklich sind.

Der frühere Satz: Alles können die Götter erhält daher hier erst seinen Inhalt durch den Beisatz: was die Menschen — auf Grund des heiligen Nothrechts — wünschen. Daher heißt es: „Alles muß man hoffen, an Nichts verzweifeln; Alles ist leicht, Gott zu vollbringen, nichts unmöglich oder unausführbar,“ ἀνήντων οὐδέν (Linos Stob. Floril. 109, 1). „Wir sehen daraus, bemerkt Gassendi (Animadv. in Lib. X. Diog. Laert. T. II. p. 57) zu dieser Stelle und der oben angeführten des Kallimachos, daß im Sinne der Menschen glauben, daß Gott (oder ein Gott) ist und glauben, daß er Alles thun kann, dasselbe ist. Und dieß beweist hinlänglich die stillschweigende Uebereinkunft, womit alle Völker Gott anflehen und bitten das zu thun, was er nicht

thun könnte, wenn er nicht allmächtig wäre.“ „Alle Menschen treibt die Natur selbst an, daß sie, wenn sie keine menschliche Hülfe mehr haben, zum Himmel hinausblicken und von einem ewigen Geiste Hülfe ersuchen. Wer ruft ihn nicht in Gefahren an?“ (Melanth. et al. Declam. Argent. T. III. p. 289.) Vortrefflich nennt daher Lucian (Hermot. 71 ed. Tauchn.) den Wunsch eine freigebige, in Nichts dem Menschen widersprechende, Alles mit Leichtigkeit thuende Gottheit, wiewohl er hier nicht den ernstesten, bedürftigen, nothberechtigten Wunsch meint. Von universellerer und tieferer Bedeutung ist es, wenn bei den alten Germanen der oberste Gott selbst geradezu Wunsch, *Wski* heißt: — ein frappanter sprachlicher Beweis, daß das allmächtige Wesen nur aus dem allmächtigen Wunsch stammt.

Was aber von den Wünschen der Noth gilt, die bekanntlich kein Gebot kennt, selbst nicht in unserem gewiß nichts weniger als philanthropischen Criminalrecht, das gilt auch von den innigsten und edelsten Wünschen des Menschen, den Wünschen des Wohlwollens, der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. „Dir würdigen Dank zu entrichten, ist nicht unserer Macht... Götter geben dir würdigen Lohn!“ (Virg. Aen. 1, 600.) „O mögen die Götter es dir vergelten, weil ich es nicht vermag.“ (Ovid. Ep. ex Ponto 2, 11, 25.) „Gott vergelts!“ sagt der dankbare Bettler auf der Gasse — und in dieser „Weisheit auf der Gasse“ ist mehr Weisheit, mehr Wahrheit und Verstand des göttlichen Wesens, als auf dem hölzernen Katheder der aufgeblasenen Gottesgelehrtheit und Schulphilosophie — „Gott sei mit Euch!“ der von den Seinigen Scheidende. Wo der Mensch aufhört, da fängt Gott an d. h. das Ende des Könnens ist der Anfang des Wunsches; wo man nichts mehr Gutes thun kann, bleibt nur noch der fromme oder gute Wunsch übrig; wo der an Zeit und Raum ge-

bundene Materialismus der Sinne, der werththätigen Hände und Füße aufhört, da beginnt, da entfaltet der Wunsch sein göttliches, sein immaterielles, auch in die Ferne sich erstreckendes, an keine Schranke gebundenes, aber eben deswegen auch nur ideales, d. h. vorgestelltes Wesen und Wirken.

Die Glückwünsche sind zwar durch den Gebrauch oder Mißbrauch zu leeren, nichts sagenden Formeln und dadurch verächtlich geworden; aber gleichwohl haben sie an sich und ursprünglich religiöse, ja selbst theogonische Kraft und Bedeutung. Einen äußerlichen, historischen Beweis hiervon haben wir unter Anderm an den Neujahrsgratulationen der Römer, innerliche psychologische Beweise aber so zahllose, als zahllos die Momente und Stellen sind, wo der Mensch im Drange seiner überschwänglichen Liebe aus dem Chaos seines Unvermögens die Götter hervorruft, d. h. wo er von dem peinlichen, unerträglichen Widerspruch zwischen einer Liebe, die Alles (versteht sich Gutes) wünscht, die von keinen Schranken weiß, und einer Kraft, die Nichts vermag, die dem mystischen *πλήρωμα*, der Fülle seines Verlangens geradezu Hohn spricht, in der Vorstellung, in der Gewißheit der göttlichen Allmacht sich erlöst. „Gott hat keinen Gegensatz als das Nichts,“ aber dieses Nichts ist nur das anthropopathische Nichts, d. h. das schmerzliche Nichts-Sein und Nichts-Können der menschlichen Wünsche. Die Theologie erschafft mit Gott aus einem Nichts, das nichts weiter als eben Nichts ist, die Welt; die Anthropologie erschafft mit Natur aus dem empfindlichen Nichts in der menschlichen Brust die Götter. Und die Augenblicke des menschlichen Lebens, in welchen er die bestehenden Götter anruft, aber nicht aus Gewohnheit, sondern aus äußerer und innerer Noth, aus Schmerz, aus Herzenszwang, aus Hilfsbedürftigkeit, diese außerordentlichen Augenblicke sind es auch, welche ursprünglich die Götter ins Da-

sein gerufen haben. Ja die alltäglichen oder sonntäglichen oder monatlichen oder jährlichen Gottesdienste, Gottesverehrungen, oder, nach der frühern Bestimmung, Gotteserscheinungen sind nur geistlose Wiederholungen jener productiven, theogonischen Momente. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptensland, aus dem Diensthause geführt habe.“ (2. Mose 20, 2.) Dieser Führer aus Egypten ist der Gegenstand der israelitischen Gottesverehrung, der Grund der israelitischen Gesetzgebung und Nationalität; aber dieser Gott verdankte selbst sein Dasein dem Momente des Auszugs aus Egypten. Erst in diesem Augenblick erscheint Jehovah dem Moses; erst jetzt bekommt der unbestimmte Elohim oder Gott der Väter den Namen Jehovah; aber mit dem Namen ist auch erst das Wesen gegeben. Heißen und Sein, Name und Wesen, Nomen und Numen ist wenigstens in der öffentlichen, ebensowohl politischen als religiösen Meinung eins. Der Bibel zufolge gibt natürlich sich selbst Jehovah diesen Namen, steigt vom Himmel herunter und fordert den Moses auf zur Befreiung seines Volks, gleich als wäre diese nur eine Herzensangelegenheit Jehovahs, aber nicht der Israeliten selbst gewesen. Aber wir haben hier wieder nur ein Beispiel der theologischen Auffassungs- und Darstellungsweise, welche überall, wie dieß unter Anderm augenscheinlich die sogenannte Jehovahurkunde in der Genesis beweist, den wahren Hergang der Sache entstellt und verstellt, das theogonisch Erste zum Zweiten, das Zweite, das Spätere zum Ersten macht. Gleichwohl schimmert auch hier die ursprüngliche Wahrheit durch, denn Jehovah begründet, motivirt sein Herabsteigen mit den Worten: „Ich habe gesehen das Elend (afflictio, miseria Ges. Lex.) meines Volks in Egypten und habe ihr Geschrei (nämlich um Hülfe) gehört über die, so sie treiben; ich habe ihr Leid (dolor, moeror) erkannt.“ „Weil

denn nun das Geschrei der Kinder Israel vor mich (zu mir) gekommen ist und habe auch dazu gesehen ihre Angst (Bedrückung, Mißhandlung, oppressio, vexatio), wie sie die Egyptianer ängstigen, so gehe nun hin, ich will dich zu Pharao senden, daß du mein Volk aus Egypten führest.“ (2. Mose 3, 7. 9. 10.) Jehovah ist also nicht von selbst vom Himmel herabgekommen; er ist vom Hülfeschrei der Israeliten herabbeschworen worden; er ist eine Erscheinung, eine Offenbarung ihres Freiheitsdranges und Selbstständigkeitstriebes; er befreit sie, aber nur, weil sie das Joch der Knechtschaft nicht mehr ertragen können, weil sie nach Freiheit seufzen, weil sie frei sein wollen. Jehovah antwortet ebendasselbst dem Moses auf die Frage nach seinem Namen: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ „Also sollst du zu den Kindern Israel sagen: Ich werde sein, der hat mich zu euch gesandt.“ Aber nicht: „ich werde sein, der hat“ nein! buchstäblich, [27] wie es im Hebräischen ohne Fürwort heißt: „Ich werde sein“ — nämlich frei, glücklich, Herr des Landes, wo Milch und Honig fließt — hat die Israeliten aus Egypten geführt, von seinem Joch erlöst. Ja wohl! ich werde sein, was ich sein will, zu sein wünsche — dieser hoffnungsreiche Wunsch ist der Urheber aller großen Thaten der Vergangenheit und Zukunft, ist der einzige ewige Gott der Menschheit, auch wenn er nicht mehr Gott oder Jehovah oder Allah oder Jupiter heißt.

Viele Uebersetzer, sowohl alte als neuere übersetzen das hebräische „Ich werde sein“ mit Ich bin, oder wenigstens das zweite Futurum so: „ich werde sein, der ich bin.“ Dieß läßt sich hören; aber das Futurum ganz weglassen, das heißt das Licht unter den Scheffel stellen, das heißt den lebendigen Strom der Zukunft in dem todten Meer der Unveränderlichkeit versumpfen lassen. Das Ich werde sein setzt freilich das ich bin voraus; aber was ist die

traurige Gegenwart gegen die herrliche Zukunft? Wie konnte Jehovah sich auf die Vergangenheit und Gegenwart berufen, da er ja bis jetzt nichts für sein Volk gethan, nicht sich als ihr Gott bewiesen hatte? Er kann nur auf die Zukunft verweisen. Ich werde sein, der ich sein werde d. h. ich werde wie euer Erretter aus Egypten, so euer Erretter aus allen künftigen Uebeln und Nöthen sein. Stets ist daher auch bei den Israeliten mit der Erinnerung an den Auszug aus Egypten die Hoffnung verknüpft, daß Jehovah wie damals so auch jetzt aus ihrer Noth sie erretten werde. „Noch jetzt nennen sich die Juden in der Östernacht, die Ankunft des Messias erwartend: בְּיָד הַיְרֵיקָה (d. i. Freie, Edle), denn wie Mose aus ägyptischer Gefangenschaft, soll sie der andere Erlöser aus der moralischen erlösen in dem Zeitpunkte, wo die ganze Schöpfung von den Banden der Finsterniß befreit wird.“ (Mork, Hebr. chald. rabb. Wörterb. unter פֶּסַח). Sieht man auch, wie eben daselbst geschieht — Schreiber dieses sieht es auch so an — das Passah als ein ursprüngliches Naturfest an, als „ein Freiheitsfest des Lichtprincips, das alljährlich von den Kindern d. h. Anbetern des Lichts zum Andenken seines Siegs über die Kälte, Finsterniß und Unfruchtbarkeit gefeiert werden soll;“ so haben wir zum Unterschiede vom geschichtlichen Feste, das sich nur in der Erinnerung erneuert, ein Fest, dessen Gegenstand sich stets von Neuem erzeugt, also auch stets die Momente, die Stimmungen und Wünsche, Freuden und Leiden erneuert, aus denen ursprünglich der Gott und sein Fest entsprungen sind.

Bei den Griechen, auch den Römern, erhielten die Götter von den besondern Veranlassungen, auf die sich ihre, insbesondere festliche, feierliche Verehrung gründete, auch besondere Namen. So hieß Zeus, wie Pausanias wenigstens erzählt, Panellenios, weil einst der fromme Neakos bei einer anhaltenden drückenden

Hitze vom Zeus für ganz Griechenland Regen erfleht hatte (2, 29, 6), Aphestios, der Loslasser, Befreier, wegen eben dieser durch das Opfer und Gebet des Aeakos bewirkten Befreiung vom Druck der Dürre und Hitze (1, 44, 13), Homaghyrios, der Versammler, in Aegium, weil hier Agamemnon die berühmtesten Männer Griechenlands versammelt hatte, um sich mit ihnen über den Krieg gegen Priamos zu berathen (Paus. 7, 24, 2), Apomyios, Fliegenvertreiber, weil einst Herakles, als er bei einem Opfer von Fliegen belästigt wurde, dem Zeus unter diesem Namen geopfert und dadurch die Fliegen verschucht habe (5, 14, 2), Klarios, der durchs Loos Austheilende, in Tegea, wegen der Loose, durch die Arkas das Land unter seine Söhne vertheilt hatte (8, 53, 3—4), Meilichios, der Versöhnliche, an verschiedenen Orten von den zur Reinigung von Verwandten- oder Bürgermord dem Zeus unter diesem Namen errichteten Altären und Bildern (2, 20, 1. 1, 37, 3), Euanemos, wörtlich der Gutwindige, aus Gründen, die in dem Namen selbst schon enthalten sind, Eleutherios, Befreier, Erretter, an verschiedenen Orten, so nach Strabo (IX. c. 2 p. 266 ed. Tauchn.) in einem Heiligthum bei Plataä, welches ihm hier nach dem Sieg der Griechen über die Perser errichtet worden war. So hieß Apollo nach Pausanias in Athen Barnopios, weil er, als einst die Barnopes, die Heuschrecken, das Land verwüsteten, den Athenern verhieß, sie zu vertreiben und auch wirklich vertrieb (1, 24, 8); nach Macrobius Libystinus bei Pachynum, einem Vorgebirge von Sicilien, weil er hier einst die Libyer bei einem beabsichtigten Einfall auf die Anrufungen der Einwohner durch eine Seuche plötzlich getödtet hatte, Koimios in Lindus auf der Insel Rhodos von der Beendigung einer Pest (Saturn. 1, 17); Minerva in Sparta Ophthalmitis, Augenschützende, weil an der Stelle, wo sie mit diesem Namen einen Tempel hatte, Lyfurgus das eine Auge un-

versehrt erhalten hatte, nachdem ihm bereits das andre von einem gewissen Alkander aus Mißfallen an seinen Gesetzen ausgeschlagen worden war (Paus. 3, 18, 1); Aeskulap in einem spartanischen Tempel Kotyleus, weil Hercules, als er von einer Wunde in die Kotyle d. h. Hüfte oder Pfanne geheilt worden war, diesen Tempel ihm erbaut haben soll (3, 19, 7), dagegen in der Nähe der Stadt Asopus Philolaos, Volksfreund (3, 22, 7), aus einem Grunde, der gleichfalls keiner Erklärung bedarf. So hieß und war in Rom ein Gott Rediculus, der Zurückgehende, welcher einen Tempel vor dem Capentischen Thore an der Stelle hatte, wo Hannibal, als er gegen Rom anrückte, durch gewisse Erscheinungen erschreckt, zurückgegangen war, redierit. (Festus.) Mögen nun auch viele dieser Erklärungen der speciellen Götternamen keinen geschichtlichen Grund haben, so viel ist doch gewiß, schon aus der Besonderheit des Namens einleuchtend, daß die Götter ihre besondern Namen — aber gerade die besondern Namen sind die herzlichsten, vertraulichsten — auch nur besondern Veranlassungen verdanken.

Selbst die allgemeinen, gewöhnliche, sich wiederholende Naturerscheinungen ausdrückenden Namen und Prädicate, wie z. B. der Regen, der Donner, der Blitz, als Eigenschaftsworte des Zeus verdanken ihre Existenz nicht etwa „bronto=theologischen oder vernünftigen und theologischen Betrachtungen über den Blitz und Donner,“ über Wind und Regen, oder gar naturphilosophischen Deductionen von der Nothwendigkeit dieser Naturwirkungen; sie wurden vielmehr da nur zu göttlichen Namen und Eigenschaften erhoben, zu bleibendem Andenken von der Dankbarkeit besonders ausgezeichnet, wo ihre Wohlthätigkeit auf's lebhafteste empfunden, ihre Erscheinung auf's innigste herbeigesehnt, herbeigewünscht worden war. Nicht der Regen, der in Folge der natürlichen Nothwendigkeit oder der zweckmäßigen Einrichtung der

Welt entsteht, nein! nur der Regen, welcher, indem er vom Himmel herabkommt, zugleich vom Herzen des Menschen kommt, auf Wunsch erscheint, ist es, aus dem ein Zeus Ombrios oder Hyetos, ein Regengott entspringt. Solche Momente, wie sie die Sage in dem fruchtbaren Regengebet des Neakos aufbewahrt hat, wo zufälliger und glücklicher Weise die Natur wirkt, was der Mensch wünscht und begehrt, wo der Wunsch über die Natur zu gebieten scheint, sind Epochenmachende, unvergeßliche, heilige, „gottvolle,“ gottzeugende Momente. „Stets dann (nämlich wenn ich zu Hause bin), sagt Odysseus zur Nausikaa, werd' ich auch dort wie der Götinnen eine dich anflehn, jeglichen Tag, weil du das Leben mir rettetest, Jungfrau!“ (D. 8, 466.) Aber diese Nausikaa, die dem Odysseus gerade in dem Augenblicke äußerster Noth und Bedürftigkeit als Lebensretterin erscheint, veranschaulicht uns nur in lieblichster Weise, daß nur die glücklichen Momente, wo ein äußerer Gegenstand dem Menschen als sein vergegenständlichter Wunsch, als sein Second Sight gleichsam entgegenblitz, wo ihm ein Wunsch „sonder Mühe,“ unerwartet, plötzlich in Erfüllung geht — *αἰψα δ' ἔδωκε θεὸς μενοεικέα δήρην*, „bald (schnell, gleich) erfreut uns ein Gott mit reichlichem Wildpret“ D. 9, 158 — die Momente sind, wo Götter erscheinen, Götter entstehen.

Entgegengesetzt, aber auch vorausgesetzt diesen Glanzpunkten des menschlichen Lebens sind die Momente des Unglücks, der Verzweiflung, der Furcht, des Schreckens — Momente, welche, wenn sie für sich festgehalten, wenn sie zur fixen Idee werden, die Vorstellung furchtbarer, menschenfeindlicher Götter erzeugen. Ein höchst interessantes Beispiel von dem Eindruck solcher Momente ist ein Fragment des griechischen Dichters Archilochos, welches die Wirkungen einer Sonnenfinsterniß zu einer Zeit schildert, wo dieses Naturereigniß noch mit naturreligiösen, nicht naturwissen-

schaftlichen Augen angeschaut wurde. [28] „Nichts, sagt er, ist jetzt mehr nicht zu erwarten, noch abzuschwören (oder abzuläugnen, ἀπώμωτον), noch zu bewundern, seitdem Zeus, der Olympier Vater, aus Mittag Nacht gemacht hat, verhüllend das Licht der glänzenden Sonne, so daß Trauer und Furcht die Menschen besiel. Jetzt ist auch Alles glaublich und zu erwarten oder zu befürchten, καπιελπτα, keiner verwundre sich, wenn er selbst die Landthiere ihre Lebensart mit den Delphinen vertauschen sieht“ (Anth. Gr. Bergk. Jambogr. 7, 6), d. h. wenn nun Alles aus den Fugen, Alles drunter und drüber geht. So löscht mit dem Lichte außer dem Kopfe auch das Licht im Kopfe aus! so verliert der Mensch mit dem Bestande der Welt auch seinen Verstand! so verrückt ihm die Furcht den Kopf, daß ihm Alles glaublich erscheint, daß er zum willenlosen Windspiel seiner Einbildungskraft wird! Doch glücklicher Weise siegt das Licht über die Finsterniß, die Freude des aufgeklärten Wiedersehens über die Furcht des gläubigen Obscurantismus; und nicht aus dem Schrecken der Sonnenfinsterniß, sondern aus dem auf den Schrecken erfolgten Jubel über die ersehnte Wiederkunft ihres Lichtes ist die Sonne als Gottheit hervorgegangen. So heißt nach Macrobius Apollo als Sonnengott Philestios, weil wir das freundliche oder lebenswürdige Licht der aufgehenden Sonne mit freundschaftlichster oder herzlichster Verehrung begrüßen, quod lumen ejus exorients amabile amicissima veneratione consalutamus (Sat. 1, 17. Parisiis 1545 p. 244). Allerdings entsteht und erhält sich kein Gott ohne Furcht und Schrecken, „denn die Götter sind Retter, Erhalter, Beglückter, σωτηρες, aber von denen, die vorher in Furcht oder Gefahr gewesen sind,“ und zwar die Götter überhaupt, nicht allein die Dioskuren, die in diesem Sage Artemidor (Oneirocr. 2, 37) im Sinne hat. Denselben Namen haben ja auch andre Götter

und Göttinnen, wie Athene oder Minerva, Diana, insbesondere aber Zeus. Aber die Furcht hat selbst schon nicht nur im Geheimen den Wunsch zu ihrer Voraussetzung, denn man fürchtet nur das zu verlieren, was man zu erhalten wünscht, sondern sie wird auch ausdrücklich von dem Wunsche beseelt, das furchtbare Wesen zu begütigen, in ein wenn auch nicht gutes, doch wenigstens nicht schädliches, verderbliches Wesen zu verwandeln. Selbst Krankheiten und Seuchen errichtet der Mensch Tempel und Altäre, aber nur weil er wünscht und glaubt, durch diese Huldigungen sie sich hold und unschädlich zu machen, *morbisque et multis etiam pestibus, dum eas placatas trepido metu cupimus*. (Plin. Hist. Nat. 2, 7. S. 5.) Die Erinyen (Rachegötter), bemerkt zum Dedipus auf Kolonos (B. 106) der Scholiast (ed. Elmsley), nennt er süße, holde, damit sie ihm nicht böse werden, *τὰς Ἐρινύας γλυκείας φησὶν, ἵνα μὴ πικραὶ αὐτῷ γένωνται*. Nicht also die Furcht für sich selbst, wie die Alten sagten, sondern der Wunsch der Furcht, daß nichts zu fürchten sei, macht Götter. Wer Götter, sagt richtig Martial (8, 24, 6), in Gold oder Marmor bildet, der macht nicht Götter; wer bittet (ansieht, anbetet), der macht sie, *qui rogat, ille facit*. Aber der Kern der vergötternden Bitte ist der Wunsch.

12.

Der Glückseligkeitswunsch.

Der Wunsch ist der Ursprung der Götter, der Wunsch der Ursprung, das Grundwesen, das Princip der Religion. Aber welcher Wunsch? Der Wunsch eines gelungenen Gedichtes, wenn der Mensch als Dichter zu den Musen, der Wunsch zu siegen, wenn er

als Krieger zu den Kriegsgöttern, der Wunsch einer gesegneten Ernte oder fruchtbaren Viehheerde, wenn er als Bauer oder Hirt zu den Feld- und Viehgöttern, der Wunsch einer ergiebigen oder wenigstens nicht vergeblichen Jagd, wenn er als Waidmann zu den Jagdgöttern, eines reichlichen oder wenigstens zu seinem Lebensunterhalt hinreichenden Fischfangs, wenn er als Fischer zu den Seegöttern, einer sichern Seereise, wenn er als Steuermann zu den Schutzgöttern des Schiffes, der Wunsch, von seinen Leiden und Uebeln befreit zu werden, wenn er als Unglücklicher zu den übelabwehrenden Göttern oder zur Gottheit überhaupt steht, mit einem Worte: der Wunsch glücklich zu sein; denn glücklich ist der Mensch nur, wenn er seine Lebenszwecke erreicht, wenn seine Unternehmungen gelingen, seine Wünsche in Erfüllung gehen, und sonst keine besondern Leiden und Uebel ihn drücken, wie z. B. Theognis sagt: „Reichthum ist nicht mein Verlangen, noch mein Gebet; aber ich möchte das Wenige ohne Uebel genießen.“ (B. 1155.) Ἀγαθὴν εὐχην, mit Glück! war bekanntlich die Wunschformel der Griechen; quod bonum, faustum, felix, fortunatumque sit die Wunschformel der Römer, womit sie alles Wichtige begannen. Wenn die Römer etwas unternahmen, so baten sie ausdrücklich die Götter, daß dieses ihr Beginnen oder Unternehmen, z. B. ein Krieg, den das römische Volk führen wollte, glücklich ausgehen möchte — quod bellum populus R. in animo haberet gerere, ut id prosperum eveniret oder bene ac feliciter eveniret — daß sie ihr Vorhaben, ihre Beschlüsse, ihre Wünsche zu glücklichen Handlungen oder Ereignissen machen möchten — Dii nostra incepta secudent — Di fortunabunt nostra consilia — votum secundet qui potest nostrum Deus. (Briss. de form.) Doch wozu gerade das Wort Glück? Wenn die alten römischen Arvalpriester jährlich bei einem feierlichen Umzug um die Marken

Roms zu den Göttern flehten: „Wohlauf, Laren, steht uns bei! Laß kein Verderben, o Marmar, in die Blüthen gerathen! Mäßig zu wüthen, o Mars, hemme die Gluth des Sonnenscheins! Ruft alle Semonen nach einander an! Wohl auf, Mars, steh uns bei! Triumph, Triumph!“ (Hartung, Rel. d. Röm. 2, 146), so flehten sie um nichts weiter als eben um ein glückliches Gedeihen der Feldfrüchte. Was überhaupt nur immer der Mensch sich von den Göttern erfleht oder wünscht, er wünscht es nur als ein seiner Meinung nach ihn Beglückendes. Aber das Glück des Menschen hängt nicht von ihm allein ab, sondern wesentlich auch von Außen, von der Natur, von den Gegenständen, die nothwendig zu seiner Existenz gehören, wenn sie keine unglückliche sein soll. Wer kann, und sei er auch ein Diogenes, ohne Wasser und Brot, ohne Luft und Licht glücklich sein? Eben deswegen ist auch das Glück wesentlich Sache des Wunsches oder Gebetes — *Τύχη εὖ-χσομαι*, flehe zum Glück! *εὐτυχίαν εὖχου*, Glück wünsche! heißt es in den Sprüchen der sieben Weisen —; aber eben darum ist es auch eins, ob ich z. B. als Bauer zu den Göttern sage: o ihr Seligen und Allvermögenden, macht mich zu einem glücklichen Bauer, oder sage: füllt meine Scheuern mit Korn, meinen Keller mit Wein, meine Ställe mit Kälbern und Lämmern! — *Io messes et bona vina date!* (Tib. I, 1, 24) *et in stabulo multa sit agna meo* (Ovid. Fast. 4, 772) —; denn der Inhalt des Kellers, der Ställe und Scheuern ist der Inhalt des Bauernglücks, der Inhalt der ächten Bauernseele. *Fortuna sola invocatur*, das Glück allein wird angerufen, sagt Plinius mit vollem Recht, denn wenn auch nicht die unbestimmte, charakterlose Glücksgöttin, die er hier meint, angerufen wird, sondern Jupiter oder Jehovah, Ceres oder Neptunus, so werden doch auch sie nur um des guten Erfolgs, des Bonus Eventus willen, nur als Glücksgötter angerufen; denn

Alles, sagt Camillus bei Livius 5, 51, hat einen glücklichen Ausgang, prospere evenisse, wenn man den Göttern folgt, einen unglücklichen, wenn man sie außer Acht setzt. Jupiter selbst ist als Staatsgott gar nichts andres, als der concentrirte und personificirte Bonus Eventus der Staatshandlungen, als Bauerngott (Varro 1, 1) nichts andres als der Bonus Eventus des Ackerbaus. Die Griechen sagten ausdrücklich, daß das Glück oder Glückseligkeit eine Gabe der Götter — so Aeschylos (Sept. 584) — daß man die Tugend ausüben, das Glück aber von den Göttern erbitten müsse — so z. B. der Dichter Karinos bei Stobäus (Tit. 103. 3), so der Chor in den Schussflehenden des Aeschylos: „wenn wir nur sonst von den olympischen Göttern beglückt werden, um meine jungfräuliche Blüthe kümmern dich nicht, Vater!“ [29] Und wenn der Erzvater Jakob in der Bibel (1. Mos. 28, 20) sagt: „wenn Elohim d. i. Gott mit mir sein und mich behüten oder bewahren wird auf dem Wege, den ich reise und gibt mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen, und ich kehre zurück „mit Frieden“ (Unversehrtheit, Gesundheit, Wohlfahrt, Heil, שלום) in das Vaterhaus, so ist Jehovah mein Gott;“ so sagt er damit nichts andres als: wenn mir Jehovah den Wunsch einer glücklichen Reise und Heimkehr erfüllt, so ist er mein Gott, und gesteht so offenherzig ein, daß nur das, was den Menschen beglückt oder glücklich macht, der Gott des Menschen ist. Gott und Glück sind so innig verbunden, ja so eins, daß bei den Griechen das Wort Theos (Niemers Lexikon unter diesem Wort), insbesondere das unbestimmtere, unpersönliche Wort: Dämon geradezu für Glück (freilich auch Unglück) steht — σὺν δαίμονι J. 11, 792, Eustathius: ἀντὶ τοῦ σὺν ἀγαθῇ τύχῃ, eben so J. 15, 403; σὺν θεῷ J. 9, 49: „mit Gottheit kamen wir hieher“, mit Gottes Beistand d. h. mit Glück oder glücklich, und

dieser glückliche Anfang verbürgt uns ein glückliches Ende — daß bei den Römern der Ausruf: ich bin ein Gott, Deus sum (Plaut. Curcul. I, 3, 11) oder Unsterblicher, immortalis ero (i. e. felicissimus, Propert. 2, 14, 10 und 15, 39. 40) oder: ich bin im Himmel (dem Wohnsitz der Götter, der Seligen), in coelo sum (Cic. ad Att.) oder ich lebe wie ein Gott (Deorum vitam nancisci, Sierig zu Ovid. Met. 14, 344) eben so viel ist als: ich bin höchst glücklich [30]; daß eben so bei den Hebräern die Lebensart: Jehovah ist mit dir der Sache nach nichts weiter bedeutet als: das Glück ist mit dir oder du bist glücklich. So heißt es vom David, weil ihm Alles gelang, weil er in allen Stücken klug oder glücklich war אֲשֶׁר־יָצָא, daß Gott mit ihm war, d. h. eben, daß Alles, was er angriff, ihm glückte, hoc est quaecunque adgrederetur, feliciter ei cedere (1. Sam. 18, 14. 28); von Joseph: Jehovah war mit ihm, denn er war ein glücklicher Mann הָיָא־שָׂמֵחַ, denn, wie es gleich darauf heißt und Luther übersetzt: „alles, was er that, da gab der Herr Glück zu durch ihn“, d. h. das gelang, das hatte glücklichen Erfolg (1. Mos. 39, 2 und 3). So sagt Jehovah: „ihr Kinder Zions, freuet euch und seid fröhlich im Herrn, eurem Gott, der euch (nicht, wie Luther hier übersetzt: „Lehrer zur Gerechtigkeit“, sondern, wiewohl dadurch, wie schon Dathe bemerkt, eine Tautologie entsteht) rechten (normalmäßigen) Regen gibt, und euch herabsendet Frühregen und Spatregen, wie vorhin, daß die Fennen voll Korn und die Keltern Ueberfluß von Most und Del haben sollen. Und ich will euch die Jahre erstatten, welche die Heuschrecken gefressen haben, daß ihr zu essen genug haben sollt und den Namen des Herrn eures Gottes preisen, der Wunder unter euch gethan hat und mein Volk soll nicht mehr zu Schanden werden. Und ihr sollt es erfahren (gewahr werden, fühlen, einschen, erkennen), daß Ich mitten unter Israel

sei, und daß Ich, der Herr, euer Gott sei." (Joel 2, 23—27.) Wo also Glück, da ist Gott, wo Unglück, kein Gott. „Hat mich nicht dieß Uebel alles betreten, weil mein Gott nicht mit mir (wörtlich: in meiner Mitte) ist?" (5. Mos. 31, 17.) Das hebräische בָּרַךְ, das deutsche Segnen, das so oft in der Bibel vorkommt, das *Εὐλογέω* der Septuaginta und des Neuen Testaments, bedeutet von Gott gebraucht, seiner Wirkung nach, nichts andres als das römische Prosperare oder Fortunare, das deutsche Beglücken. „Jehovah hat meinen Herrn reichlich gesegnet, und er (der Herr) ist groß (reich) geworden, denn er (Jehovah) hat ihm Schafe und Ochsen, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel gegeben", d. h. er hat ihn mit Reichthum beglückt. (1. Mos. 24, 34.) „Isaak säete in dem Lande und triegte desselben Jahres hundertfältig, denn der Herr segnete ihn." (1. Mos. 26, 12.) „Siehe, der Geruch meines Sohns ist wie der Geruch des Feldes, das der Herr gesegnet hat" (1. Mos. 27, 27), entgegengesetzt dem verfluchten Lande, d. h. dem Lande, das Dornen und Disteln trägt, nur durch den Schweiß mühevoller Arbeit kümmerlich befruchtet wird. Ja die erste Offenbarung und Erscheinung Jehovahs vor dem Stammvater der Israeliten ist nur die Erscheinung und Offenbarung seines künftigen Glücks. „Ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen und sollst ein Segen sein", d. h. ein höchst Gesegneter, ein höchst Beglückter. (1. Mos. 12, 2 und 7.)

Wenn es früher hieß: der Mensch will selbst Gott sein, so heißt dieß jetzt nur so viel als: der Mensch will glücklich sein und zwar glücklich im höchsten Grade, wenigstens so lange bis ihn die Erfahrung gewizigt, den höchsten Grad auf einen niedrigeren, bescheidnen, dem Menschen erreichbaren — εὖχον δυνάτα —

herabgestimmt hat; denn ein Gott sein heißt eben ein im höchsten Grade glückliches Wesen sein. „Gut gesagt ist zwar auch das, sagt Strabo (10, 3. p. 357 ed. Tauchn.), daß die Menschen dann am meisten den Göttern ähnlich sind, wann sie wohlthätig sind, doch besser noch sagt man: wann sie glücklich sind, *ὅταν εὐδαιμονῶσι*, wie wann sie sich freuen oder Feste feiern oder philosophiren oder musiciren.“ An ein höchstes Wesen glauben heißt daher nichts anderes als an ein höchstes, superlativisches, überschwängliches Glück glauben. „Wie Götter lebten sie, heißt es bei Hesiod (Op. 112) von den Menschen des goldenen Zeitalters, ein sorgenfreies Herz habend, fern von Mühe und Wehe. Und nicht lag auf ihnen das unselige Alter, sondern immer an Händen und Füßen gleich ergößten sie sich an Festmahlen außerhalb aller Uebel.“ „Das Glück, das ist der Menschen Gott, ja mehr als Gott“, *τὸ δ' εὐτυχεῖν· τὸ δ' ἐν βοτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον*, sagt der Chor in Aeschylos (Choephoren (V. 64), hier jedoch, wo er ein blutbeslecktes Glück vor Augen hat, in einem tadelnden Sinne, was schon aus den letzten Worten sich von selbst ergibt, denn da Gott schon Glück ist oder Glück (Erfüllung rechtmäßiger Wünsche) bedeutet, so ist ein Glück, das mehr als Gott, etwas sich selbst Aufhebendes, so viel als ein Glück, das mehr als Glück.

Die Götter sind keine „sittliche Mächte“ im Sinne der modernen, renommitischen, dem Glückseligkeitstrieb widersprechenden Sittlichkeitsphrase; sie sind glückliche, an Leib und Seele gesunde, von allen Uebeln, die der Mensch flieht und haßt, folglich auch natürlich von dem Uebel der Laster, die er selbst haßt, befreite Wesen; „denn auch die Götter haben ihre Freude an der Kalo-kagathie“, an der Tugend, der „Rechtschaffenheit, Biederkeit“, an dem Guten und Schönen, wie Sokrates bei Xenophon (Symp.

4, 49) sagt. „Rein Schlechter oder Böser ist von den Göttern geliebt“ (Charond. Stob. 44, 40), folglich auch glücklich, denn gottgeliebt und glücklich ist Eins, bestehe dieses Glück auch nur in Reichthum und Wohlstand. „Sie wurden geliebt vom Zeus und er goß auf sie göttlichen Reichthum herab.“ (Ilias 2, 670.) So kommt auch in der altdeutschen Religion „Reichthum von Odhinn und derjenige dient dem Odhinn wohl, welcher viele Schätze sammelt.“ (W. Müller, Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 187.)

Das, morein der Mensch sein höchstes Glück setzt, ist allein das seine Götter und seine Sittlichkeit bestimmende Maaß. Die Natur und Gränze seines Glückseligkeitswunsches ist auch die Natur und Gränze seiner Götter und Tugenden. Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn. Die Sittlichkeit ist nichts andres als der mit Weisheit gepaarte Glückseligkeitstrieb, die weise, die verständige, die gesunde, die normale, die gerechte Selbstliebe. „Wer die Gerechtigkeit, sagt Diogenes, der Kyniker bei Stobäus (Florileg. 9, 49), im Herzen bewahrt, der nützt nicht nur den Andern, sondern auch vor Allem sich selbst, denn er wird nicht versuchen, sich selbst in irgend einem seiner Theile zu verletzen, nein! er wird sich selbst weder Betrübniß, noch Krankheit bereiten, sondern die Sinneswerkzeuge der Natur als Götter ansehen, τὰ αἰσθητήρια τὰ τῆς φύσεως θεοὺς ὑπολαμβάνων εἶναι, und daher so, wie es recht ist, mit ihnen umgehen, sich hüten, etwas zu thun, was über ihr Vermögen geht und so nur Nutzen und Genuß aus ihnen schöpfen.“ „Viele scheinen sich zu lieben, lieben sich aber nicht wirklich, denn weil sie sich in allen Stücken nachgeben, eine falsche Willfährigkeit gegen sich selbst haben, so fallen sie gerade in das (ihrer Selbstliebe) Entgegengesetzte hinein.“ Eusebios bei Stobäus (Florileg. 23, 15).

„Der Reider fränkt sich selbst, wie einen Feind“, sagt Demofritos (Opusc. Graeca Orellius T. I. p. 86); „die Sünder sind die Feinde ihres eigenen Lebens“, der biblische Tobias (12, 10). „Wer mich findet, sagt die Weisheit des Alten Testaments, findet Leben, wer mich verfehlt, von mir abweicht (a me aberrat), thut Unrecht, d. i. Schaden סָחַק seinem Leben oder seiner Seele“, d. h. sich selbst (Sprüche 8, 35. 36). „Wer sich selbst wohlthut, בְּכַל יְמָיו ist ein Mann der Wohlthätigkeit oder des Wohlwollens, wer aber sein Fleisch betrübt, grausam.“ (Ebd. 11, 17.) „Wer sich selbst nicht gut ist, wem wird er gut sein?“ (Sir. 14, 5.) „Dir selbst thue Gutes“, σεαυτὸν εὖ ποιεῖ , heißt es unter den Sprüchen der sieben Weisen Griechenlands nach Esiades. „Fröhlichkeit des Herzens ist das Leben des Menschen und Wonne des Mannes Lebensverlängerung. Liebe dein Leben (deine Seele, τὴν ψυχὴν σου , d. h. dich selbst) und tröste oder ermuntere dein Herz und wirf weit die Traurigkeit von dir weg, denn Viele hat die Traurigkeit getödtet und sie ist zu nichts nütze.“ (Sir. 30, 22. 23.) „Wer Weisheit oder Verstand erwirbt, liebt sich“ („seine Seele, sein Leben“, Sprüche 19, 8); aber auch umgekehrt, wer sein Leben liebt, erwirbt Verstand, vor Allem den Verstand, daß man nicht aufs Geradewohl hin, nicht ohne feste Bestimmungen und Beschränkungen, ohne Gesetze glücklich sein kann.

Allerdings tritt auch das Gesetz mit dem Glückseligkeitstrieb in Widerspruch, aber nur da, wo sein Zweck und folglich auch sein Sinn untergegangen ist. Ursprünglich oder seinem wahren Wesen nach ist das Gesetz nichts andres als das Λόγος μοι ποῦ στῶ , der Standpunkt, der Compaß des Glückseligkeitstriebes — „Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote“ (Ps. 119, 19) [31] — nichts andres als der gesetzte, zwar eingeschränkte, aber eben dadurch auch vor verderblichen Aus-

schweifungen und Verirrungen gesicherte, unter Dach und Fach gebrachte Glückseligkeitstrieb. So hat auch der Gott Jehovah, der Gesetzgeber des hebräischen Volks, seine Gesetze nicht gegeben, um dem Glückseligkeitstrieb zu widersprechen, sondern um ihn zu befriedigen, nicht zum Schaden, zum Unheil der Israeliten, sondern zu ihrem Nutzen, ihrem Wohle לְטוֹב לָךְ (5. Mos. 6, 24), לְטוֹב לָךְ (5. Mos. 10, 13).

13.

Furcht und Hoffnung.

Der Wunsch glücklich zu sein, mit einem gebräuchlichen Worte: der Glückseligkeitstrieb — aber im Sinne der angeführten Beispiele, nicht vorgestellt als ein besonderer Trieb — ist der Urheber der Religion, der Schöpfer des Himmels und der Hölle, „der Vater der Götter und Menschen“, denn auch der Zeugungstrieb ist ein Glückseligkeitstrieb. Die Idee der Gottheit, sagen die Theisten, ist, einige gar nicht in Anschlag zu bringende Narren, d. i. Atheisten ausgenommen, eine allgemein menschliche, eine eingeborne oder angeschaffene, eine wesentliche, eine nicht aus den Sinnen entsprungene Idee. Nein! das Verlangen nach diesem oder jenem bestimmten Gegenstand entspringt wohl aus den Sinnen; aber so wenig der Wunsch zu essen überhaupt aus der Vorstellung der Speise entspringt, wenn gleich der Wunsch, einen Apfel zu essen, die von den Sinnen gegebene Vorstellung des Apfels voraussetzt, so wenig kommt von Außen in den Mensch der Wunsch glücklich zu sein, selbst wenn auch der Gegenstand dieses Glücks nur ein Bär oder Seehund sein sollte. Und die Idee der Gottheit entspringt nur aus diesem innigen, mit seinem

Dasein gegebenen, von seinem Wesen unabtrennbaren Wunsche des Menschen, nicht aus dem sogenannten „religiösen Sinn oder Gefühl.“ Das religiöse Gefühl, wenn wir anders diesem unbestimmten Wort einen bestimmten Sinn und Platz in der noch nicht von gottesdienstlichen Sätzen und Gewohnheiten eingenommenen Brust des Menschen ausfindig machen wollen, ist nur ein negatives Gefühl, nur das Gefühl, daß er nicht allmächtig ist, daß er nicht kann die Sonne leuchten oder den Himmel regnen lassen, wenn auch Licht und Regen noch so nothwendig sind zur Erhaltung seiner Existenz, daß er nicht kann sich selbst beim Schopfe aus dem Wasser herausziehen, wenn ihn seine Fluthen zu verschlingen drohen, nicht kann, wie es in der Bibel heißt, „seiner (Körper- oder Lebens-) Länge Eine Elle zusetzen, ob er gleich darum forget.“ Aber das Gefühl des Menschen von seiner Abhängigkeit und Impotenz ist nur der leere Raum, der Ort, wo, aber nicht der Stoff, der Saame, woraus die Götter entspringen. Dieser Zeugungsstoff ist nur der feurige, unendliche und unbändige Glückseligkeitstrieb. Ich kann nichts, sagt die Impotenz des religiösen Gefühls, aber ich kann, was ich will, erwidert darauf die Allmacht des Glückseligkeitstriebes, denn was ich auch nicht für mich selbst vermag, das vermag ich mit Gotteshilfe; *τὰ μὲν μοι ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπενξάμενος.* (Theogn. 1116.) Plurimum hancce omnipotentiam Numinis credere juvat, ut ab eo impetrare adnitamur, quae in nostris posita viribus non sunt. (Buddei Comp. Inst. Theol. Dogm. 2, 1, 30.) Wo kein Verlangen ist, glücklich zu sein, da ist auch kein Gebet und kein Opfer, kein Psalm und kein Hymnus, kein Himmel und keine Hölle, kein Gott und kein Teufel.

Gott ist Licht; aber was das Licht ist, was für ein wohlthätiges, göttliches Wesen, das weiß nur, wer das Uebel der

menschenfeindlichen Nacht oder Finsterniß empfunden. Gäbe es kein Unglück, keine Noth, kurz keine Uebel, so gäbe es auch keine Götter. Wo ein Land nicht aus Mangel an Regenwasser dem Uebel der Vertrocknung ausgesetzt ist, wo es wie Aegypten einen Strom besitzt, der es regelmäßig mit dem nöthigen Wasserbedarf versorgt, da verehrt man auch keinen Regengott, keinen Jupiter pluvius — *Terra suis contenta bonis, non indiga mercis Aut Jovis: in solo tanta est fiducia Nilo* (Lucan. 8, 446) — da fleht auch nicht die verschmachtende Pflanzenwelt den Himmel um Regen an. *Arida nec pluvio supplicat herba Jovi.* (Tibull. 1, 7, 26.) Wo das Meer so ruhig, daß man keine Stürme zu befürchten hat, da braucht man auch nicht sich und die Götter mit Gelübden für eine glückliche Schifffahrt zu beschweren — *Nautarum votis non operosa via* (Propertius 4, 6, 18) — wo man sicher ist, schnell und gefahrlos ans Land zu gelangen, da sind auch besondere Ufer- oder Landungswünsche und Landungsgötter ganz überflüssig — *neque ulla vota litoralibus Diis Sibi esse facta.* (Catullus 4, 22.) Und wo man nicht das Unglück hat, aus Impotenz oder aus Mangel eines Weibes kinderlos zu sein, da braucht man auch nicht Götter um Kinder anzuflehen, wie Orion. *Ὁ δὲ ἄτεκνος ὦν ἡτήσατο παῖδα.* (Palaephatus *περὶ ἀπίστων* c. 5.) Kurz wo es keine Uebel gibt, da gibt es auch keine Uebelabwehrende Wesen, keine *θεοὶ ἀλεξίκακοι*, oder, bejahend ausgedrückt, keine Geber des Guten, keine *δωτηῆρες εὐών.*

Die Heiden erhoben sich im Unglück, wie einige Kirchenväter behaupteten, selbst zur Idee des einigen und wahren Gottes, indem sie da nicht die Götter, sondern nur Gott anriefen. „Gerade da, sagt z. B. Lactantius (Div. Inst. 2. c. 1), wo die Menschen sich der Wohlthaten Gottes erfreuen und seiner Gnade die

Ehre geben sollten, vergessen sie ihn am meisten. Aber wann eine schwere Noth sie drückt, dann denken sie an Gott; wann der Krieg mit seinen Schrecken droht, wann verheerende Krankheiten sie beängstigen, wann die vertrocknenden Feldfrüchte Hungersnoth drohen, wann ein heftiges Ungewitter, ein Hagelschlag über sie losbricht, dann nehmen sie zu Gott ihre Zuflucht, dann verlangen sie von Gott Hülfe, dann bitten sie Gott um Beistand. Aber so wie die Gefahr vorbei, die Furcht verschwunden ist, so können sie nicht geschwind genug in die Tempel der Götter laufen, um ihnen zu danken. So denken sie also nur im Unglück an Gott". Dasselbe behaupten neuere Christen von den Heiden. „Trotz ihrer Vielgötterei, sagt ein französischer Missionär, rufen die Chinesen doch in großen Gefahren Lao=Tien=Sche (o großer Herr hilf uns!) oder auch „O alter Himmel!“ aus — ein Ausdruck, der beweist, daß die Idee eines einzigen höchsten Wesens auch in das Herz dieser Heiden eingegraben ist.“ (Revue de l'Orient im Ausland 1844. Aug.) Je größer die Gefahr, je dringender die Noth, desto stärker, desto concentrirter ist auch der Freiheitsdrang. Die Verneinung, die Via Negationis ist der (oder doch ein wesentlicher) Weg zu Gott; aber die nicht scholastische, die lebendige, die praktische Verneinung oder Via Negationis ist das Unglück, die Gefahr, vor Allem die Todesgefahr. Da entsagt der Mensch allen Ueberflüssigkeiten an Luxusartikeln der Sinnlichkeit; da läßt er den Zepher des Jupiter, die Leier der Musen, den Thyrsusstab des Bacchus, das Füllhorn der Amalthea, kurz alle Schätze und Herrlichkeiten des Götterhimmels fallen; da treibt er diese Entsagung, diese Abstraction bis auf die Spitze, bis aufs Extrem, wo nichts mehr übrig bleibt, als das schlechthin Unentbehrliche; da hat er nur noch den einzigen höchsten monotheistischen Wunsch, sein splitternahtes Leben — das bloße „reine Sein“ der Philoso-

phen, wenngleich in einem höchst unphilosophischen Sinne — zu retten. Doch lassen wir diese Behauptung und ihre Erklärung dahingestellt sein! Die Götter sind eine „Erfindung“, aber nicht der Priester und Regenten, die sie nur benützt und gepflegt haben, sondern der Noth, des Unglücks, d. h. des unglücklichen, oft auch des von den Uebeln der Natur und Menschenwelt beleidigten, gekränkten, getäuschten, zu Zeiten aber auch des von den Gütern der Erde übersättigten, entnervten Glückseligkeitstriebes. Der alte Satz: *idola esse figmentum doloris humani* gilt von den Göttern selbst.

Daß die Götter auch außer der Noth, auch im Glück verehrt werden, versteht sich von selbst, aber wieder nicht in Folge des religiösen Gefühls oder Sinns, sondern in Folge des gebildeten und veredelten menschlichen Sinns und Gefühls überhaupt, welches dem Menschen sagt und nicht nur sagt, sondern befiehlt, im Sinne des homerischen: *ἱμὸς ἀνῶγει, κελεύει*, den Wohlthäter überhaupt, sei er nun Gott oder Mensch, Kaiser oder Bettler, mit dauernder, nicht auf den vorübergehenden Nothfall beschränkter Dankbarkeit zu verehren. Wer sich mir als Wohlthäter, als Freund erwiesen, wie sollte ich den nicht immer um mich haben wollen? Wie nicht jede Freude, jedes Festmahl mit ihm theilen? Wie ihn nur der Wohlthat, nicht seines wohlthätigen Wesens wegen verehren? Nur der rohe, gedankenlos in den Tag hineinlebende Mensch vergift über der Wirkung die Ursache, über der Wohlthat den Wohlthäter. Ueberdies schwebt dem Menschen, der wenigstens nicht wie der Wilde über dem Genuß des Augenblicks die Vergangenheit und Zukunft aus dem Gesicht verliert, selbst im Glück stets die Möglichkeit des Unglücks mit Bangigkeit vor der Seele. Dieses Gefühl der Unsicherheit, namentlich auf dem Gipfel menschlichen Glücks, wie er es sich wenigstens dachte,

hat vor allen der feinsühlende Grieche hervorgehoben und ausgebildet. *Φεῦ; τὰ τῶν εὐδαιμονούντων ὡς τάχιστα στρέφει θεός. Τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον.* (Stob. Flor. 105, 46. 51.) Von ihm daher auch der Spruch, daß man keinen Menschen vor seinem Ende glücklich preisen könne, und daß man im Glücke die Götter verehren müsse, um sie zu um so zuverlässigeren Freunden im Unglück zu haben.

Daß also der Mensch im Glück an die Götter denkt, kommt nur daher, daß er auch im Glück an das Unglück denkt, daß sein Herz nie ruht, sondern stets in der Systole und Diastole der Furcht und Hoffnung begriffen ist. Götter ohne Furcht vor Unglück und Hoffnung auf Glück sind genau so viel als der Mensch ohne Herz und Lunge. Nur der Odem der menschlichen Furcht und Hoffnung ist die Lebensluft der Götter, nur da, wo das Blut der Menschen seinen Sauerstoff empfängt, wird auch der *ἰχθῶρ*, der Lebenssaft der Götter bereitet. Wo keine Furcht, ist keine Macht, wo keine Hoffnung, keine Güte, und wo keine Güte, auch kein Verstand, keine Weisheit; denn der gesunde Mensch findet nicht, wie der religiöse, moralische oder speculative Ascet, in der Pein, sondern im Genuß des Lebens den Zweck und Verstand des Lebens, nicht im Hungern, im Fasten, sondern im Essen den Sinn der Werkzeuge, nicht in der Kastration, sei's nun der körperlichen oder geistlichen, sondern in der Zeugung den Sinn und Zweck der Geschlechtsorgane. Weisheit, Güte und Macht sind aber die Grundstoffe, die Grundkräfte der Götter.

„Wende dich, Herr und errette meine Seele (d. h. mich), hilf mir um deiner Güte willen. Denn im Tode gedenkt man (oder lobt man) deiner nicht; wer will (oder wird) dir in der Hölle (Unterwelt, Todtenreich) danken? (oder dich loben, preisen?)“ (Psalm 6, 5. 6.) „Was ist nütze (Gewinn) an meinem Blute,

wenn ich todt bin (zum Grabe hinabsteige)? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkünden?" (Ps. 30, 10. S. auch Ps. 88, 11. 115, 17.) „Die Hölle (Todten-, Schattenreich) lobt dich nicht, so rühmt dich der Tod nicht, und die in die Grube fahren (die Todten), warten nicht (hoffen nicht וַיִּשְׁפֹּךְ inspexit, Pi. exspectavit, speravit Gesen.) auf deine Wahrheit (d. h. die zuverlässige Erfüllung deiner Versprechungen), sondern allein die da leben, loben dich". (Jesaja 38, 18. 19.) Was sagen diese Stellen anders, als daß, wo, wie im Tode, kein Wunsch, keine Hoffnung, kein Glück mehr ist, auch keine Gottesverehrung, keine Lobpreisung, folglich auch kein preis- und verehrungswürdiges Wesen, kein Gott mehr ist.

Daß sie im Unterreiche, sagt de Wette in seinem Commentar zu den Psalmen (I. Ausg. Ps. 6, 6), Jehovah nicht preisen, kommt von ihrer „Gedankenlosigkeit oder besser von der Traurigkeit ihres Zustands her". Aber „diese Traurigkeit, diese Gedanken- und Empfindungslosigkeit, diese Vergessenheit, dieses Stillschweigen, diese Unthätigkeit und Gleichheit des Lebens der Todten" sind nur Beschreibungen von dem personificirten, als Leben vorgestellten Tode; daher in der Bibel öfter dem Scheol, dem Schatten- oder Todtenreich Abaddon, der Verderbensort, „Vertilgungs- oder Vernichtungsort", perditio, perditionis locus, exitium, locus exitii parallel steht. Ja im Sirach heißt es ausdrücklich (17, 28): „von dem Todten als dem nicht mehr Seienden vergeht die Lobpreisung, der Lebende und Gesunde lobt den Herrn." *Ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις· ζῶν καὶ ὑγιὲς ἀνέσει τὸν κύριον.* Wenn aber wirklich trotz dieser den Unsterblichkeitsglauben klar und bestimmt verneinenden Aussprüche des Alten Testaments, die Todten bei den Hebräern noch Leben und Empfindung haben, nun so preisen sie auch noch den Jehovah,

aber nur weil sie das Glück des Lebens noch preisen, weil sie auch fernerhin noch zu leben wünschen und zu sterben fürchten. Ganz im Geiste der Bibel sagt daher der christliche Dichter Young in seinen Nachtgedanken: A Deity believ'd will nought avail, Rewards and Punishments make God ador'd And Hopes and Fears give Conscience all her Pow'r. (7, 1174.) Ebenso ein heidnischer Philosoph: „Indem Aristoteles die Vorsehung aufhebt, schneidet er der Seele die Hoffnung auf die Zukunft ab und hebt damit zugleich auch in der Gegenwart die Gottesfurcht auf.“ (Atticus bei Euseb. Praep. Ev. 15, 5.) Aber das erwünschteste Gut — im normalen Zustand — das ein Gott geben kann, ist das Leben, das gefürchtetste Uebel, die größte Strafe, die er verhängen kann, der Tod; gäbe es daher keine Todesfurcht, so gäbe es auch keine Gottesfurcht, gäbe es keinen Tod, wäre das Lebenkönnen des Menschen so unbeschränkt, so sehr in seiner Macht, als das Lebenwollen, so gäbe es keinen Gott. [32] Darum erschlug Zeus mit seinem Blitz den Aesculapius, als er Todte wieder belebt, also den Tod aufgehoben hatte, weil, wie Gratostheneß (Cataster. 6 ed. Gale) sich ausdrückt, die Götter übel aufnahmen, besorgend, es möchte dadurch ihre Verehrung aufgehoben werden; darum erschöpft Jehovah Alles, was er von sich sagen kann, um sich in seiner ganzen Lieblichkeit und Schrecklichkeit zugleich, seiner ausschließlichen Göttlichkeit und Majestät zu zeigen, wenn er sagt: „Ich kann tödten und lebendig machen“ (5. Mos. 32, 39), wenn gleich hier auch der Tod überhaupt Unglück, Leben Glück, Freude bedeutet.

Ich bin nichts mehr den Göttern schuldig — nicht mehr ihnen verpflichtet, (Jemanden, dir) zu helfen, ἀρκεῖν, nach dem Scholiasten aber statt: etwas den Göttern zur Ehre zu thun, οὐδέν ἐπὶ τιμῇ πράττειν τοῶν θεῶν — sagt, wiewohl hier mit irreligiö-

fem Sinn, der zum Tod entschlossene Nias bei Sophokles zur Tekmessa, als sie ihn bei ihrem Kinde und den Göttern beschworen, sie nicht zu verlassen. Eben so sagt Virgil von einem Todten: „entseelter Jüngling, der nichts mehr himmlischen Göttern schuldig ist“, nil jam coelestibus ullis debentem. (Aen. 11, 51.) Nichts den himmlischen, bemerken die Erklärer zu dieser und Sophokles Stelle, weil die Todten nicht mehr den obern Göttern unterworfen sind, sondern den untern, den Göttern des Todtenreichs. Aber nur die obern Götter sind Götter, streng genommen. Was sind Götter, die im eigentlichen und uneigentlichen Sinne unter dem Menschen sind? Superi, Obere heißen ja die Götter, d. h. die himmlischen in Beziehung auf die Menschen, aber Superi, Obere heißen auch die Menschen selbst in Beziehung auf die Todten. (Macrob. Somn. Sc. 1, 3.) Was sind Götter, die nicht aus Freiheit, d. h. Liebe, sondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nicht aus Princip, sondern nur aus systematischer Consequenz des poetischen Personificationstriebes zu dem Rang von Göttern erhoben worden sind? Allerdings gibt es Momente, wo der Tod für den Lebenden zu einem erwünschten und eben damit göttlichen Wesen wird; aber was verdankt denn der Todte dem Todesgott? Licht, Leben, Bewußtsein? Aller göttlichen, aller preiswürdigen, aller dankenswerthen Güter ist ja der Todte beraubt. Aber ein Wesen, dem man keinen Dank schuldig ist, dem folglich alle Bedingungen abgehen, wovon das Wort Religion seinen Sinn ableitet, dem fehlen auch alle Bedingungen zum Gott. Ueberdies ist der Tod die Schranke der Göttermacht, das Unabänderliche, worüber die Götter nichts mehr vermögen; was aber die Grenze der Götter, ist auch die Grenze der Religion. Höre auf, sagt der Schatte der Cornelia bei Propertius (4, 11) zu ihrem Gatten, mein Grab mit Thränen zu belästigen. Die

Pforte des Todes öffnet sich nimmer auf Gebete. Die Wünsche bewegen nur die himmlischen Götter. *Vota movent superos.* Aber was sind denn Götter, die keine Wünsche mehr bewegen und befeelen? Dasselbe, was Menschen ohne Wünsche sind: Todte, Leichen, höchstens, wie bei den Griechen, schöne, aber eiskalte Bildsäulen.

14.

Kunst und Religion.

Für den Kunstkenner und Kunstliebhaber hat freilich die Bildsäule für sich selbst als bloßes Kunstwerk ein lebendiges Interesse, aber für den religiösen Griechen selbst war sie zugleich ein Gott, d. h. ein noch ganz andere als nur ästhetische Wünsche befriedigendes, ein nicht nur ideales oder gar speculatives, sondern wirkliches, „empirisch“ wirkliches, von den „gemeinen“, ja wohl sehr gemeinen, weil allgemeinen Wünschen und Bedürfnissen des Lebens bewegtes, selbst von Angst und Furcht vor bevorstehendem Unglück — wie unästhetisch! *sit venia verbo!* — in Schweiß versetztes Wesen. *Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Victoria?* (Cic. de Div.) Die Götterstatuen waren so umhängen von Votivtaseln, Kränzen, Gewändern und sonstigen Geschenken wegen glücklich zu überstehender oder bereits überstandener Noth, so beschmutzt und abgerieben von den Händen der Hilfsbedürftigen, so abgeseckt von den Küssen, aber nicht der ersten, idealistischen Liebe, welcher der bloße Kuß schon ein Gott, höchstes Glück und höchstes Wesen ist, sondern der mehr verlangenden, der gemeinen, ja wohl sehr gemeinen Liebe, daß ihr antiquarischer und ästhetischer Werth durch diese Zudringlichkeiten der religiösen

Gemeinheit für den Archäologen und Kunstliebhaber oft ganz verloren ging. Aber gerade dieser religiöse Schmutz, welcher dem Kunstkenner das Wesen der Götter verbirgt, enthüllt es dem Götterkenner. Being the Basis of the Deity! (Young, Night. 7, 1187.) Ja! Sein, Leben und Lebenwollen ist die Basis der Gottheit. Nicht der Idealismus, nein! der Materialismus ist der Grund und Ursprung der Götter. Nur der Schwerfällige vergöttert die ätherische Leichtigkeit, nur der Irdische das Himmlische, nur der Materielle das Immaterielle, der Bedürftige das Bedürfnislose, nur der Hunger macht das Korn zur Demeter, nur der Durst die Quelle zur Nymphe — *νόμας γὰρ εἰσιν αἱ τῶν ποτίμων ὑδάτων πηγαί* (Phurnut. de Nat. Deorum. 22 de Nept.) — den Wein zum Bacchus. „Alle Menschen bedürfen der Götter“, aber nicht aus einem besondern ästhetischen oder religiösen Kitzel, sondern aus demselben Grunde, aus welchem sie des Lichtes, des Wassers, des Kornes, des Hauses, der Familie, des Staats, kurz der Natur und Cultur bedürftig sind.

Allerdings unterscheiden sich die griechischen Götter von den Göttern anderer Völker dadurch, daß sie nicht nur ein religiöses d. h. auf die Noth und Bedürftigkeit des menschlichen Lebens sich beziehendes, sondern zugleich ästhetisches Interesse befriedigen und eben dadurch noch heute mit Bewunderung und Entzückung die Menschheit erfüllen. Aber gleichwohl ist es nothwendig, wenn man das Wesen selbst auch der griechischen Götter erkennen will, über dem prachvollen Schauspiel, das der Donnergott am Himmel aufführt, nicht den gemeinen irdischen Nutzen des Gewitters, über dem olympischen Zeus des Phidias nicht den Müller Zeus, über Apollo dem Musenführer nicht den Apollo des Malthaus oder Kornbrands, über dem ätherischen Nektar der Götter nicht die durstige Kehle der um Regen zum Himmel flehenden

Erde aus den Augen zu verlieren — nicht zu überschén, daß die Götter nicht deswegen auf der Erde erschienen sind, um in Glyptotheken und Museen den Aesthetikern Stoff zum Bewundern, den Philosophen Stoff zum Denken zu geben, sondern um vor allen Dingen den Hunger zu stillen, den Durst zu löschen, kurz der menschlichen Noth abzuhelpen, — nicht also zu verkennen, daß die allerersten und allergemeinsten Bedürfnisse und Triebe, die Grundlagen der menschlichen Existenz, auch die Grundlagen der Religion und der Götter, die allerersten, fundamentalen Bestimmungen der Götter die sind, daß sie die Menschen erzeugen, ernähren, erhalten. Götter, bei deren Betrachtung und Bestimmung man statt vom Menschen, von Gott, statt vom Sinnlichen, vom Uebersinnlichen, statt vom Leibe, vom Geiste, statt vom Leben, von der Idee, d. h. einem willkührlichen, selbstgemachten Gedankenconfect ausgeht, von den nothwendigen und allgemeinen, freilich nach Ort und Zeit verschiedenen Bedürfnissen und Wünschen des Menschen abieht, oder doch die sich auf sie beziehenden Attribute nur gelegentlich und historisch, nicht genetisch und principiell erörtert, mögen wohl das luxuriöse Biscuitbedürfnis des modernen sogenannten religiösen Gefühls befriedigen; aber sie sind viel zu blasirt, eitel und kraftlos, als daß sie die heilige Frucht der Demeter hervorbringen, geschweige selber dreschen und mahlen könnten.

Der Mensch zeugt und liebt seine Götter nicht nur aus ganzer Seele, wie es in der Bibel heist, sondern auch aus ganzem Leibe. Wenn z. B. IsaaK den Jehovah bittet, daß sein unfruchtbares Weib Kinder bekomme, und Rahel so heftig nach Kindern verlangt, daß sie zu Jakob sprach: „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich,“ endlich aber doch vom Herrn „erhört“ wird, 1. Mos. 30, 22; so ist doch gewis Jedem, der nicht aus theologischem oder speculativem Dünkel den gesunden Menschenverstand

verloren, deutlich, daß das religiöse Bedürfnis, das Bedürfnis zum Jehovah zu flehen, hier der Ausdruck eines sehr natürlichen, selbst körperlichen Bedürfnisses ist, daß die Religion oder die Götter nicht nur den Zweck haben, den Kopf mit speculativen Gedanken, das Herz mit himmlischen Gefühlen, sondern auch den Leib mit entsprechendem Inhalt auszufüllen, daß also selbst auch der Uterus, die Gebärmutter, wenn auch keine theologische Facultät, doch eine theogonische „Potenz,“ Macht ist. Pectus facit Theologum, aber keinen Gott, höchstens nur einen halben; einen ganzen Gott macht weder der Kopf des Philosophen, noch das Herz des Theologen, sondern nur der ganze Mensch. Die homerischen Götter essen und trinken, wenn gleich nicht dasselbe, was die Menschen; sie haben überhaupt alle Bedürfnisse des Menschen, eben weil sie sich nur besondere, erkünstelte erfüllen sollen und wollen, weil der Mensch ursprünglich noch nicht den Zwiespalt zwischen profanen und heiligen Bedürfnissen kennt, weil ihm jedes nothwendige Bedürfnis als solches ein heiliges, das Bedürfnis namentlich von Speise und Trank nicht ein viehisches, nur leibliches, wie dem zerrissenen Halbmenschen, sondern auch ein „Seelenbedürfnis“ ist. So sagt der Hebräer: „meine Seele durstet, hungert, sättigt sich mit Speise und Trank,“ ja Jes. 58, 10 steht sogar Seele statt Speise: „und darreichst dem Hungrigen deine Seele,“ d. h. Speise (Gesen. unter שָׂרָא), und die Speise, das Brot heißt der Stab, die Stütze des Herzens, sustentaculum cordis (Gesen. שֹׁמֵר וְשֹׁמֵרֵי וְשֹׁמֵרֵי). Und bei Homer heißt es gleichfalls: der *θυμός*, das Herz, das Gemüth, die Seele bedarf der Speise (I. 1, 468), das Herz, das Verlangen, den *θυμόν* mit Speise und Trank füllen oder sättigen (D. 17, 603), die Seele, das Herz, *ἥτορ*, mit Speise und Trank erquicken oder sättigen (I. 19, 307). [33] Selbst Pindar, der fromme, aber zu-

gleich rationalistische Dichter, der wohl erkannte, daß selbst lügenhafte Mythen (*μῦθοι*, Sagen, verächtlich Gerede) durch ihre Anmuth den Menscheng Geist berücken, daß die *Charis*, die Anmuth selbst „das Unglaubliche glaublich macht“ (*ἄπιστον ἐμῆσατο πιστόν*), und daher ohne Bedenken an den Mythen ändert oder wegläßt, was seinen Vorstellungen von den Göttern, d. h. seiner Vernunft und Humanität widerspricht, selbst Pindar nimmt keinen Anstand daran, daß die Götter essen, daß Tantalos sie zum Gastmahl eingeladen habe (*ἀμοιβαῖα θεοῖσι δειπνα παρέχων*), nur das läugnet er als Rationalist, daß die Götter Menschenfleisch — Pelops Schulter — gegessen haben, daß irgend ein Seliger ein Freßer sei, *γαστρομαργον*. Die Götter essen also, aber keineswegs nur deswegen, weil sich der Mensch kein lebendiges Wesen ohne Nahrung denken kann, sondern auch deswegen, weil sie sonst nichts von der Noth des Hungers wissen. Wie theilnehmend blickt Zeus auf den Achilleus herab, als dieser „um den Freund wehklagend,“ während „die Andern gingen zum Frühstück hin, nicht Speise, noch Trank anrühret!“ Wie zärtlich sorgt er dafür, daß ihm nicht der Hunger, der unerfreuliche Hunger, *λιμὸς ἀτερπής*, wie er einige Verse später heißt, nahe! (S. 19, 340—348.) Das Alterthum kennt aber nur ein sensualistisches Wissen, das Wissen, das aus dem Fühlen, Erleben, Erfahren stammt, macht darum die Leiden der Menschen zu wenn auch nur vorübergehenden oder doch möglichen Leiden der Götter; denn die Hülfe der Götter beruht auf Theilnahme, die Theilnahme auf Mitgefühl, dieses auf Mitleiden, das Mitleiden auf der Erfahrung derselben Leiden. „Der Sonne lebensvolle Strahlen ruf ich an, heißt es in den Schutzflehenden des Aeschylos, den hehren Apollo, einst verbannt aus Himmelshöhn. Der gleiches Loos erfahren, hilft (verzeiht, ist gnädig) den Sterblichen,“ *εἰδὼς ἂν αἰσῶν*

τῆνδε συγγνοίη βροτοῖς. (B. 200.) Aber wer die Leiden des Lebens, kennt auch seine Freuden. Ja nur, wer die menschlichen Freuden und Genüsse kennt, weiß erst recht, was um die menschliche Noth ist. Um mit den Menschen leiden zu können, muß man daher auch mit ihnen sich freuen können. Und so ist es mit den Göttern; was die Menschen, erfreut auch sie. So schmücken die Musen die Tafel der Menschen und Götter, so ist die Getreidemutter, die nährenden Demeter, *ὄνειαρ* und *χάρα*, Labfal und Wonne für die Sterblichen und Unsterblichen. (Hymn. ad Dem. 269.) Wie daher zu seinen Leiden der Mensch die Götter herbeiruft, so ladet er sie auch zu jeder Freude, jedem Festmahl ein. Und wenn sie auch jetzt nur noch in Gedanken mit den Menschen speisen, einst nahmen sie wirklich, bei wichtigen Gelegenheiten wenigstens, an den Mahlen der Menschen Theil — gemeinsame Mahle, heißt es in einem Fragment Hesiods (187 Goul.), gemeinsame Sitze hatten damals die unsterblichen Götter mit den sterblichen Menschen —; aber was einst wirklich war, ist jetzt immer noch möglich. Zu den Beweggründen der Gastfreundschaft, der Wohlthätigkeit gehört darum bekanntlich bei den Alten auch der Glaube, daß die Götter in der Gestalt Hülfbedürftiger erscheinen, daß daher in diesem oder jenem Fremdling ein Gott verborgen sein könne. Auch im Alten Testamente ercheint bekanntlich Jehovah dem Abraham und läßt sich von ihm mit pflanzlicher und thierischer Speise bewirthen. So genießen die Götter der alten Welt selbst Fleisch und Brot mit den Menschen, um uns zu zeigen, daß nicht der abgeseimte Geist der Modernen, daß nur der Geist im Bunde mit dem Fleisch, nur der sinnliche, materielle Geist die Götter erzeugt hat. Doch wieder zurück zur Kunst!

Allerdings hat die Kunst, namentlich die bildende, die Aufgabe, den Gegenstand von den Bedürfnissen des Lebens abzuson-

bern. Die Venus als Kunstwerk ist nicht dazu gebildet, aber auch nicht bestimmt, Kinder zu empfangen und gebären, folglich auch nicht geschlechtliche Triebe und Gelüste zu erwecken. Dieses überläßt die Kunst dem lebendigen Fleisch und Blut, oder wenn sie auch Alles im Verlauf in ihr Gebiet hereinzieht, verlegt wenigstens die sinnliche Begierde in besondere untergeordnete Gestalten. Aber so wenig Praxiteles mit seiner Venus das Liebebedürfniß des Beschauers befriedigen wollte, so wenig verlangt es dieser vom Künstler, solange er wenigstens noch bei gesunden Sinnen ist und weiß, daß die Venus des Künstlers doch immer noch nicht die Venus selbst, die ganze, wirkliche Venus ist. Die Kunst ist der Olymp oder der Tempel der Götter. Im Tempel soll der Mensch nur an die Götter, nicht an sich und seine Bedürfnisse denken; der Tempel soll kein gemeines Haus, das Pulvinar der Götter kein Hochzeitbette, der Altar kein Küchenheerd sein; aber daraus folgt nicht, daß die Privatwohnung, der Heerd, die Schlafstätte, ja selbst der verborgenste Hauswinkel nicht auch eine Stätte der Götter sei, so wenig als daraus, daß sie den Glanzpunkt ihrer Existenz im Himmel oder auf dem Olymp haben, folgt, daß sie nicht auch zugleich auf der Erde wirken und walten. Was wären die Menschen, was die Götter, wenn ihr ganzes Wesen und Wirken in den Umfang eines Tempels gebannt wäre? In den Tempel der Kunst gehören keine Handlungen, wie sie jenes unglückliche Liebespaar bei Pausanias in dem Tempel noch dazu der keuschen Jungfrau Artemis ausübte. Aber wo wäre der trojanische Krieg, wo Helene und Paris, wo selbst der Vater der Götter mit seiner zahlreichen Nachkommenschaft, wenn ihn nur die Venus der griechischen Kunst, jene keusche, von den christlichen Archäologen so sehr bewunderte und vergötterte Venus begeistert hätte?

Die Kunst ist eine ewige Jungfrau; aber Lebensquell, Mut-

ter wird die Jungfrau nur, wenn sie ihre Jungfrauschaft aufgibt, der Schande des Materialismus, der Noth der Geburtswehen sich unterwirft. Die Kunst ist die Blume der Religion, aber nicht die Blume, die Frucht ist, wenigstens für den Menschen, der letzte Sinn der Pflanze. Die Blume erfreut uns mit Farben und Wohlgerüchen; aber nur die Frucht enthält die Bestandtheile, die Stoffe, auf die sich die Existenz und das Wesen selbst der Menschen und Götter gründet. Der Tempel der Kunst ist allein der Ehre und dem Ruhme der Götter geweiht, aber — wohl gemerkt! — nur wegen der Wohlthaten, die sie dem Menschen außer dem Tempel erweisen. Wo der Mensch seine Güter, da hat er auch seine Götter, seine Religion, aber diese Güter finden sich nicht im Tempel; *ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὖσεβές*, ubi enim utilitas, ibi pietas, sagt Epictet. (Ench. 36.)

15.

Der Fluch.

„Die Götter sind die wunscherfüllenden Wesen.“ Welche Einseitigkeit, welche Willkür! Kann man nicht mit demselben Recht den entgegengesetzten Satz aufstellen: die Götter sind die wunschverneinenden Wesen? Ist dieß nicht selbst in dem oben für das Gegentheil angeführten Verse Homers: „aber nicht alle Gedanken und Wünsche des Menschen verwirklicht Zeus“ deutlich ausgesprochen? Sagt nicht Homer ausdrücklich: „doch Zeus selber ertheilt, der Olympier, jeglichem Menschen, Edlen so wie Eeringen nach eigener Wahl ihr Verhängniß?“ (D. 6, 188.) „Gott aber gewährt dieß, jenes versagt er, was sein Herz auch immer beschließt, denn er herrschet mit Allmacht?“

(D. 14, 444.) Sagen nicht dasselbe die andern oben angeführten Dichter? Sagt nicht z. B. Theognis: „nicht wird Alles den Menschen erfüllt nach ihrem Verlangen, denn den Unsterblichen stehen weit nach die Menschen an Macht?“ (617.) „Alles nach eigenem Sinn setzen die Götter ins Werk.“ (B. 142.)

Allerdings sind die Götter auch wunschverneinende Wesen, aber nur, weil sie, wenn keine Wünsche verneinen, auch keine gewähren könnten; denn es gibt unzählige Wünsche, die dem Einen nicht gewährt werden können, ohne daß die Wünsche des Andern versagt werden. „Vater Zeus! rief unwillig Menelaos, als er den Paris verfehlt hatte, nie gleicht dir an Grausamkeit einer der Götter;“ aber derselbe Gott, der für Menelaos ein böser, grausamer, war für Paris ein gütiger, freundlicher Gott; denn was jener sich wünschte und von den Göttern ersuchte, den Paris nämlich zu tödten, das verwünschte und verbat sich dieser. „Mir voll Huld, sagt Hektor, zuwinkte Kronion Sieg und erhabnen Ruhm, doch Schmach den Achäern und Unheil.“ (J. 8, 175.) *Ἀλλοπρόσαλλος* (J. 5, 831), „Andrerumandrer,“ „Hübenunddrüben“ ist, nur mit einiger Veränderung seines eigentlichen Sinns, wornach es den Unbeständigen bedeutet, nicht nur ein Beiwort des Ares, des Kriegsglücks oder Kriegsgotts, sondern auch der andern Götter; denn was für den einen ein Unglück oder Uebel, wie z. B. der Tod für den Besitzer, das ist für den Andern, den Erben, ein Glück; der über Leben und Tod, Glück und Unglück verfügende Gott daher ein Andrer für diesen, ein Andrer für jenen. Wenn einer Geld auf der Straße findet, so ist dieser glückliche Fund für ihn ein *ἐσμαιον*, ein Gewinnst, den er der Huld des Hermes, aber für den Verlierer ein Schaden, den dieser der Tücke des Schicksals, oder wenn auch dem Hermes, doch nur ihm als dem Schuttpatron der Diebe zuschreibt. So ist und zwar nicht nur

einst bei den blinden Heiden, sondern auch jetzt noch bei den hocherleuchteten Christen, Das, was, wie z. B. ein Mißjahr, für die Einen d. h. die Armen, die Un- oder Wenigbemittelten „eine Strafe Gottes“ ist, ein Zorngericht, für die Andern d. h. die reichen Gutsbesitzer, die großen Bauern, die Kornhändler ein Segen Gottes, ein erbauliches Freudenfest.

„Zwei Fässer stehen gestellt an der Schwelle Kronions (auf dem Fußboden seines Saals), voll das eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles.“ (J. 24, 527.) Aber der Inhalt beider Fässer ist — wenn auch nicht allein, denn es gibt noch eine andere Quelle des Uebels, die erst später sich zeigen wird, doch größtentheils — aus dem menschlichen Herzen oder Wesen geschöpft; denn es gibt nicht nur gutmüthige und gutthätige Wünsche, es gibt auch übelwollende, grausame, unbarmherzige Wünsche, — *Dii te perdant!* die Götter mögen dich verderben! *Ζεὺς ἀνὸρ' ἐξολέσσειεν* (Theogn. 851) — nicht nur Wünsche der Liebe und Dankbarkeit, die ihren Gegenstand in den Himmel zu ewiger Seligkeit erhebt, sondern auch Wünsche des Hasses, des Abscheus, der Rache, die ihren Gegenstand bis in den tiefsten Abgrund der Erde, in die Hölle zu ewiger Qual hinabstößt, nicht also nur himmlische oder englische Glücks- und Segenswünsche, sondern auch höllische, teuflische Flüche und Verwünschungen. Aber wie die Götter die Wünsche des Wohlwollens, so erfüllen sie auch die Wünsche des Uebelwollens.

Phönix hatte seinen Vater erzürnt, weil er auf die Bitte seiner von demselben zurückgesetzten Mutter dessen Nebengemahlin beschlafen hatte. Sobald es der Vater erfuhr, „rief er mit gräßlichem Fluch der Erinyen (Straf-, Rachegöttinnen) furchtbare Gottheit, daß nie sitzen ihm möcht' auf seinen Knien ein Söhnlein des Phönix,“ „und den Fluch vollbrachte, *τέλειον ἐπαράς*, der

graufe, unterirdische Zeus (der Gott des Todtenreichs) und die schreckliche Persephoneia.“ (I. 9, 453.) Die Götter versagten dem Phönix eigene Kinder (493). Meleagros hatte im Streit um die Haut des Kalydonischen Ebers seiner Mutter Bruder erschlagen. Darüber war diese so in Zorn und Wuth gerathen, daß sie ihren Sohn verwünschte, mit Thränen auf den Knieen zu den Göttern der Unterwelt flehte, ihm den Tod zu geben, und die unbarmherzige, unerbittliche Eriny's hörte sie aus dem Erebos d. i. der Unterwelt (I. 9, 566). Wie Althäas Fluch den Tod Meleagers verursachte, so verfluchte Theseus seinen Sohn Hippolyt, den seine Gattin bei ihm verläumdete hatte, — optavit, wie sich Hygin ausdrückt, a Neptuno patre filio suo exitum (exitium. Munckerus Hyg. Fab. 47) — und Neptun vollstreckte den Fluch an dem Unglücklichen. Sein Tod war, wie sich Pausanias (1, 22, 1) ausdrückt, eine Wirkung oder Folge von Verwünschungen, *συμβῆναι ἐκ καταρῶν*. Oedipus fluchte seinen Söhnen und der — übrigens in ihrem eigenen Wesen begründete — Fluch erfüllte sich auf grauenvolle Weise. Gräßlich schildert Aeschylos in den Sieben gegen Theben die zerstörenden Wirkungen dieser Vaterflüche. „Scheust du deiner Mutter Flüche nicht?“ ruft in den Choephoren des Aeschylos Klytemnestra ihrem Mörder Orestes zu, und nach der That verfolgen ihn diese Flüche rastlos von Ort zu Ort wie „wuthempörte Hunde.“ Plato führt in seinem reifsten Werke, seinen Gesetzen im 11. B. diese Beispiele als Be-
weise an, daß die Götter die Flüche der Eltern erhören, daß mit Recht ihre Flüche unter allen andern die unheilvollsten seien.

Die Wirksamkeit der Flüche hängt jedoch keineswegs nur von dem hohen, ja bei den Alten göttlichen Ansehen der Eltern ab. Der Fluch überhaupt ohne Ansehen der Person, des Ranges oder Standes — wenn gleich diese sein Gewicht verstärken, ebenso

wie die Förmlichkeiten und Feierlichkeiten, unter denen er ausgesprochen wird — ist kräftig — wie würde denn auch der Mensch fluchen, wenn er nicht an die Kraft seiner Flüche glaubte? — wenigstens ein Fluch, der ein begründeter, berechtigter ist. *Illum ego devoveo Qui se scit factis has meruisse preces* (Ovid. *Ibis* 93). Nur ein solcher ist ja auch ein mit allen Leibes- und Seelen-, d. h. Muskel- und Nerventräften ausgerüsteter, feuriger, muthiger, seiner Erfüllung gewisser Fluch. Was ist aber das Recht des Fluchs? Erlittenes — auch befürchtetes — Unrecht oder Uebel; denn die alte Welt weiß noch nichts von einem bloßen, abstracten, nichtsnußigen Recht; sie kennt kein Recht, das nicht ein Gut, ein Genuß, ein Vorthail, kein Unrecht, das nicht ein Uebel, ein Schade, ja nicht deswegen allein, weil es ein Uebel, weil es ein Schaden, Unrecht wäre. Auch die Rechtsverletzung als solche, die Beleidigung, für welche der Beleidigte, wie Agamemnon (J. 3, 286) außer der Entschädigung, der Zurückgabe der geraubten Gegenstände, *ad injuriae expiationem* (Platner, *Not. Juris et Just. ex Hom. et Hes. p. 116*) noch ein besondres Straf- oder Bußgeld fordert, ist ja ein Leid, ein Uebel, eine Kränkung, eine Ruhestörung, eine Aufregung der Galle, die Jedem weh thut. Wer also Unrecht, d. h. im Sinne der nicht zwischen Recht und Moral unterscheidenden Alten, Böses oder Uebles thut — das Uebel der That nach ist das Böse der Gesinnung nach — muß Uebel leiden und zwar wo möglich dasselbe Uebel. „Wer seinen Nächsten verletzt, dem soll man thun, wie er gethan hat“ (3. Mos. 24, 19). „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand (adustio) um Brand, Wunde um Wunde, Beute um Beute“ (2. Mos. 21, 23—25). „Für böses Wort ein böses Wort! für Todesstoß den Todesstoß! dem Thäter Leiden! *ἀνάσταντε*

παῖς, so lautet ein uraltes Wort“, sagt Aeschylos in den Choephoren (313—18). Diese auf die allernächste, allersinnlichste Ideenassociation gegründete pathologische Nothwendigkeit, diese aus unmittelbarer, unwillkürlicher Reaction gegen die schmerzliche Uebelthat entspringende Gesinnung oder vielmehr Leidenschaft der Rache, der Wiedervergeltung des Bösen mit Bösem, des Gleichen mit Gleichen — eine Leidenschaft, die übrigens, abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten ihrer buchstäblichen Befriedigung, zum Heile der Menschheit fast bei allen Völkern von dem menschlichen Eigennuz durch Sühnebußen d. i. Bußgelder bezähmt und beschwichtigt wird — diese allein ist der ursprüngliche und wahre naturgemäße Rechtsgrund der Strafe — der Rechtsgrund der Strafe im Sinne der Alten daher auch so sinnlich, so impertinent, so grob materiell als das um Rache zum Himmel schreiende Blut.

Rache ist freilich nicht Strafe im Sinne der Juristen. „Die bürgerliche Strafe ist unterschieden von der Rache. Diese ist ein ohne einen rechtlichen Grund zugefügtes Uebel.“ „Die bürgerliche Strafe ist ein vom Staate, wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgesetz vorher ange drohtes sinnliches Uebel.“ (Feuerbach, Revision 1. S. 66 u. 56.) „Rache (ultio) ist das Bestreben, denjenigen, welcher uns Unlust verursacht hat, bloß darum wieder Unlust empfinden zu lassen, weil uns sein Leiden Lust gewährt. Hierzu kann es kein Recht geben.“ (Gros, Lehrb. der phil. Rechtswiss. S. 107.) Aber gleichwohl ist die bürgerliche Strafe nur ein vom Staate adoptirtes (aus einer Privatsache zu einer öffentlichen Sache gemachtes), legalisirtes, mit einem andern Namen getauchtes, in juristische Formen gekleidetes, natürliches Kind der Rache. Beweis ist die Geschichte des Criminalrechts. „Die geschichtliche Entwicklung

des Strafrechts beginnt bei allen Völkern mit der Privatrache der Familien oder Stämme." (Feuerbach, Lehrb. d. peinl. R. §. 8.) „Hiervon sind nachher alle Strafbestimmungen ausgegangen und Plutarch bemerkt richtig *de sera numinis vind. c. 6: αἱ μὲν δικαιοῦσεις αἱ παρὰ ἀνθρώπων μόνον ἔχουσι τὸ ἀντιλυποῦν, καὶ ἐν τῷ κακῷ τὸν δεδρακότα παθεῖν ἴστανται*“ (Götte, Ursprung der Todesstrafe S. 25), d. h. die menschlichen Strafen wollen nur wieder kränken, haben nur das Uebelleiden des Thäters zum Zweck. Beweis ist vor Allem die selbst heute noch existirende Todesstrafe. Was ist denn, abgesehen von den Zweckmäßigkeits- und Sicherheitsgründen, welche ja der strenge Rechtsbegriff verschmäht, bei Lichte besehen, der letzte, wahre Grund, worauf sie sich stützt? Nur das uralte Gesetz der Blutrache: „wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden.“ Mag der Gesetzgeber, mag der Jurist noch so sehr zwischen Rache und Strafe unterscheiden — was die Theorie in der Abstraction sondert, das ergänzt und verbindet die Praxis, das Leben. Ob der Verbrecher als Opfer der Volksgerechtigkeit oder des peinlichen Processes, ob durch die Hand des beleidigten Blutsverwandten oder des Scharfrichters fällt — dieser Unterschied betrifft nur die Art und Weise der Vollstreckung, nicht das Wesen der Todesstrafe. Der Vollzug derselben — was ist aber ein Gesetz ohne seine Vollstreckung? — erregt noch heute dasselbe Gefühl, aus dem ursprünglich das Gebot der Blutrache hervorgegangen, ist noch heute ein öffentliches Festenfest blutdürstiger Rachsucht. „Ich könnte dem Kerl selbst den Kopf abschlagen“, „der Kerl hat's verdient“, „es wird dem Kerl nur sein Recht“, aber dieses Recht ist nur das Uebel der Strafe und zwar das äußerste, höchste Uebel, das dem Menschen zu Gebote steht — der Tod. Ein deutlicher Beweis, daß der wahre Grund der

Todesstrafe nur die Rache ist; denn die Rache ist nicht weniger blind, als grausam; sie hat kein Maaß, keine Schranke in sich; sie geht so weit, als sie nur gehen kann, als nur immer das menschliche Vermögen reicht; sie ist daher nur befriedigt in der Vernichtung ihres Gegenstands, aber nur deswegen, weil es über den Tod hinaus kein Uebel gibt, weil hier die Natur leider! der unendlichen Rachsucht des Menschen — dem *jus belli est infinitum* — eine unübersteigliche Schranke gesetzt hat. Der Verräther Leokrates, sagt z. B. Lykurgos gegen denselben (34, 6), verdiente mit vollem Rechte eine größere Strafe, als den Tod, wenn es eine solche gäbe, *εἰ τις μείζων εἴη τιμωρία θανάτου*. Eben deswegen begnügten sich auch unsre Vorfahren nicht mit der einfachen Todesstrafe, sondern verschärften sie, sei's innerlich oder äußerlich, mit den grausamsten Qualen und Martern (s. z. B. Tittmann, Geschichte d. deutschen Strafgesetze S. 26. S. 74. S. 81), um uns durch den genialen und jovialen „Meister Nuweh“ die Lehre einzuschärfen, daß zwischen förmlicher und unförmlicher, gesetzlicher und ungesetzlicher Rachsucht nur ein Unterschied für den Juristen, aber nicht den Menschen existirt.

Uebelleiden also nur ist der Rechtsgrund zum Uebelthun. Wenn ich aber einem Andern Böses wünsche, ohne daß er mir Böses gethan hat, so habe ich dazu keinen Grund, keine Nothigung in mir; es ist ein bodenloser, leichtsinniger, muthwilliger Wunsch, ein Wunsch, mit dem daher auch nicht der Glaube an seine Kraft verbunden ist. „Wie ein Vogel (Sperling) dahin fährt und wie die Schwalbe fliegt (verfliegt), also ein unverdienter (unbegründeter, unverschuldeter, *ὅτι sine causa*) Fluch trifft nicht ein.“ (Sprüche Sal. 26, 2.) Was ganz Andres ist dagegen der Fluch der Nothwehr, der durch das Druckwerk erlittenen Unrechts aus dem tiefsten Grund der Brust herausgepreßte Rache-

wunsch, der eben in dieser seiner Wahrheit, Gründlichkeit und Unabwendbarkeit auch die Gewißheit seiner unfehlbaren Wirksamkeit hat. So gewiß, so nothwendig mit dem Lichte die Helligkeit, mit dem Wasser die Flüssigkeit, so nothwendig ist im Gemüthe des Menschen mit dem Schmerz des Uebelleidens die Lust des wiedervergeltenden Uebelthuns verknüpft; wenn dieser Zusammenhang zerrissen, der Uebelthäter nicht gestraft, mein Wiedervergeltungswunsch nicht erfüllt wird, so ist kein Gott. Die Götter sind heißt hier: sie sind gerecht — wer nicht gerecht, ist kein Gott, oder: wo keine Gerechtigkeit, ist keine Gottheit — aber sie sind gerecht heißt: sie erfüllen die gerechten — je nach dem Standpunkt des Menschen für gerecht geltenden — Wünsche. Ein gerechter Wunsch ist aber vor Allem der, daß wer mir Böses thut, Böses leide. Oder: die Götter sind gerecht heißt: sie bestrafen die, welche die Menschen verfluchen, sie vollstrecken die menschlichen Flüche; denn die Götter bestrafen nur, was der Mensch selbst verabscheut und verwünscht; sie bestrafen nur den, welchen die Menschen selbst bestrafen, wenn sie es können, verwünschen, wenn sie es nicht können. Der Satz überhaupt: „es gibt einen Gott“ ist hier gleich dem Satz: „es gibt eine Rache, eine Strafe.“ „Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott“ (Ps. 14, 1), aber diese Thoren sind nur die Gottlosen, d. h. die Uebelthäter, die das Volk verzehren, „wie wenn sie Brot verzehrten“ (B. 4) und in ihrem Herzen sprechen, es ist keine Rache, keine Nemesis, weil sie für den Augenblick — dauere dieser Augenblick auch Jahre — keine Strafe erleiden und beirchten. „Mein ist die Rache und Vergeltung“, sagt Jehovah. (5. Mos. 32, 35.) „Der Herr ist ein eifriger Gott und ein Rächer, ja ein Rächer ist der Herr und zornig.“ (Nahum 1, 2.) Diese Sätze sagen, aus den hebräischen Barbarismen der Theo-

logie in das Deutsch der Anthropologie überseht, nichts anderes als: die Rache ist ein göttliches Ding, ein göttlicher Genuß. [34] „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Rache siehet und wird seine Füße baden in der Gottlosen Blut. Daß die Leute werden sagen: gewiß, der Gerechte wird belohnt, gewiß, es ist ein Gott, der richtet im Lande.“ (Ps. 58, 11. 12.) Aber es heißt auch von Gott selbst in Beziehung auf die Israeliten, wenn sie seiner Stimme nicht gehorchen, ihn durch ihren Ungehorsam erzürnen und beleidigen: „der Herr wird sich freuen über euch, daß er euch umbringe und vertilge.“ (5. Mos. 28, 63.) „Der Weisheit Anfang ist des Herrn Furcht“, aber diese Furcht des Herrn ist nur die Furcht des Uebels, der Strafe, die den Uebelthäter, den Gottlosen trifft.

Wo der Mensch um Rache zu Gott fleht: „Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich über den Grimm meiner Feinde . . . laß der Gottlosen Bosheit ein Ende nehmen“ (Ps. 7, 7. 10), da verbirgt der Gott sein Antlitz, da schweigt er stille (Ps. 83, 2), d. h. da gibt er kein Zeichen seiner Existenz von sich; da rufen die Feinde höhnisch: „wo ist dein Gott?“ (Ps. 79, 10), da ist die Existenz Gottes selbst nur eine problematische, zweifelhafte, nur eine Herzensforderung, ein Wunsch; wo aber dieser Wunsch Existenz wird, wo der Fromme statt in den Thränen des Rachegebetes, im Blute seiner Feinde sich badet, da ist auch die Existenz Gottes eine unbestreitbare Thatsache, da ruft er in triumphirender Gewißheit aus: es ist ein Gott! Vater Zeus, ruft bei Homer Laertes aus, als sein Sohn Odysseus sich ihm zu erkennen gegeben und die Ermordung der Freier angezeigt hatte, „fürwahr noch seid, „lebt“ ihr Götter ($\eta\ \epsilon\alpha\ \epsilon\tau'\ \epsilon\sigma\tau\epsilon\ \theta\epsilon\omicron\iota$) im hohen Olympos, wenn wirklich die Freier ihren frevelhaften oder „gottlosen“ Uebermuth gebüßt haben.“ (D. 24, 351.) Abstulit hunc

tandem Rufini poena tumultum (nämlich die labefacta Religio, den Zweifel an der Existenz eines Gottes) absolvitque Deos. (Claudian in Ruf. 1, 20.)

Der Gerechte oder Fromme freut sich, sagt der Theolog, z. B. der Erzbischof Amulo (Epist. ad Gothescalcum in der Ausgabe Abogard's von Valuzius), nicht wegen des Untergangs der Bösen, sondern wegen des Anblicks der sich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie läßt sich in Wahrheit die Ausübung der Strafgerechtigkeit, die eben in der Vernichtung der Bösen besteht, von dieser unterscheiden? Wenn die Todesstrafe gerecht ist, so ist erst mit dem Schwertstreich des Scharfrichters, der das Haupt vom Rumpfe trennt, die Gerechtigkeit des Todesurtheils vollstreckt. Wenn ich dem Richter darüber meinen Beifall bezeuge, daß er den Uebelthäter zum Tode verurtheilt, warum soll ich nicht auch dem Scharfrichter, wenn er noch dazu meisterhaft dieses Urtheil vollzieht, ein Da capo zurufen?

„Belohnung steht der Bestrafung contradictorisch entgegen... Die Belohnung setzt Verdienst, die Bestrafung Verschuldung voraus, jene soll Lust, diese Schmerz erregen.“ Feuerbach. (Ist Sicherung Zweck der Strafe? Bibl. f. d. peinl. Rechtsw. 1. Th. 2. St. S. 12.) Wenn wir nun aber „einem Bürger, der einem Bürger das Leben gerettet hat, eine Bürgerfrone zur Belohnung geben“, machen wir ihm nicht diese Freude oder Lust für die Lust, die er uns durch seine That bereitet hat? Ist das Gefühl, welches eine patriotische Wohlthat belohnt, ein unparteiisches, uninteressirtes, wenn auch kein interessirtes in dem gewöhnlichen merkantilischen Sinne? Wenn nun aber im Gegentheil ein Mitbürger ohne Ursache einem Andern Uebel, Schmerzen verursacht, fühlen wir diese Uebel, diese Schmerzen nicht mit, auch wenn wir keine Blutsverwandte sind? Woher sonst denn der Schauer und

das Mitleid bei der Kunde von einer verbrecherischen That? Fühlen wir also nicht auch unwillkürlich Lust an dem für diesen Schmerz dem Urheber desselben erwiederten Schmerz? Woher sonst denn das Urtheil, daß das Uebel des Uebelthäters ein gerechtes ist? Oder ist etwa gar die Verknüpfung des Strafübels mit der Uebelthat nur ein Act der Logik, ein Act uninteressirten Denkens? Ist es die „Idee der Gerechtigkeit“ oder nicht vielmehr die Liebe zum Leben, die Lebenslust, die auf die Lebensberaubung den Schmerz der Todesstrafe, nicht also die Furcht vor dem Tode, die auf den Todtschlag die furchtbarste Strafe gesetzt hat? Ist es nicht der Schrecken vor dem Verbrechen, von dem unsre Abschreckungsprincipien abstammen? So lange man daher keine That bestrafen kann ohne den Thäter, und keinen Thäter, ohne ihm Uebel und folglich Schmerzen zuzufügen, so lange man noch nicht das Kunststück gemacht hat, den Verbrecher zu köpfen, ohne zugleich dem Menschen den Kopf vom Rumpfe zu hauen, so lange werden auch alle Rechtsgründe, die man für die Todesstrafe anführt, um die göttliche und menschliche Strafgerichtigkeit in diesem Punkte von dem alten Jus talionis zu unterscheiden, nur für Blendwerk gelten, wodurch man sich und Andern aus falscher Schaam den wahren Grund der Todesstrafe aus dem Sinn schlagen will. Bemerkt sei noch in Betreff der Flüche, daß, da die Götter die Vollstrecker, d. h. die persönlichen oder personificirten Thatkräfte der menschlichen Wünsche sind, ohne Unterschied eine Wirkung oder Begebenheit ebensowohl dem Gotte, als dem Fluche zugeschrieben, ohne Unterschied ein Fluch, als selbstthätig, als sich selbst vollstreckend oder als von Gott vollstreckt vorgestellt werden kann. So ist es bei Aeschylos in den Sieben gegen Theben die Erinyes, welche den Fluch des Oedipus gegen seine Söhne vollstreckt, aber ebenso setzt sich auch der Fluch selbst durch,

ἐξέπραξεν, οὐδ' ἀπέιπε πατρόθεν εὐκταία φάτις (B. 786), heißt darum Vollender (freilich auch vollendet oder in Erfüllung gehend), τέλεια, τελεσφόρος (B. 614), wie sonst die Götter heißen. So sagt bei Sophokles im König Oedipus Teiresias zu diesem: „vertreiben wird dich einst aus diesem Lande der schreckliche Fluch des Vaters und der Mutter“ (B. 417), Herakles in den Trachinierinnen zu seinem Sohne Hyllos: „ich verfolge dich und wär' ich unten, immerdar mit schwerem Fluche“ (eigentlich fluchend, B. 1202), hernach aber: „es wartet dein der Götter Fluch“ (1240). Und Oedipus auf Kolonos ruft (B. 1376) die Flüche gegen seine Söhne als Helfer, Mitkämpfer, *συμμάχους* an. *Σύμμαχοι* sind und heißen aber auch die Götter. „O Vater Poseidon, fleht Theseus in Euripides Hippolytos (B. 886), du hast mir einst drei Wünsche oder Flüche *ἄρας* gewährt, vernichte mit einem dieser meinen Sohn!“ Nachdem dieser Fluch in Erfüllung gegangen war, meldet ihm der Bote dieses Ereigniß mit den Worten (B. 1166): seine über ein Meerungethüm scheu gewordenen Pferde haben ihn vernichtet und die Flüche deines Mundes, die du im Gebet an deinen Vater, den Herrn des Meeres, wider deinen Sohn gesucht. Endlich macht ihm Artemis die Voreiligkeit und Unbesonnenheit seiner Verwünschung mit den Worten zum Vorwurf (1323): viel zu voreilig hast du die Flüche losgelassen gegen den Sohn, *ἄρας ἀφ᾽ ἧκας*, und ihn getödtet. Livius (40, 5) sagt von den Flüchen, welche gegen den König Philipp und seine Kinder ausgestoßen worden waren, daß sie von allen Göttern erhört wurden und so bewirkten, daß er selbst gegen sein eigenes Blut wüthete. Quae dirae brevi ab omnibus Diis exauditae, ut saeviret ipse in suum sanguinem effecerunt. Und Petronius A. sagt in seiner Beschreibung des Bürgerkriegs von dem vor Cäsar fliehenden Römer statt: er verwünscht, zwar satyrisch, aber doch höchst tref-

fend: er tödtet mit Gelübden oder Wünschen (Flüchen) den abwesenden Feind, *absentem votis interficit hostem*. Die allgemeine Furcht vor „höhern Mächten, von denen sich der Mensch abhängig fühlt“, die Furcht vor Göttern also ist größtentheils im Grunde nichts andres, als die Furcht vor der unbeschränkten Macht der Flüche. *Desigi quidem diris deprecationibus nemo non timet*, sagt bekanntlich Plinius. *Nauta, caveto Rura, quibus diras indiximus, impia vota*. (Val. Catonis *Dirae* 61. ed. Chr. Arnoldus Lugd. B. 1652.) Glücklicher Weise kann man jedoch auch durch Flüche sich wehren, sich helfen, sich rächen, ἀπαῖς ἀμυνόμενον, wie Libanius von sich sagt. (*Bios* ed. cit. p. 99.) Im Alten Testament 1. Sam. 12, 18 heißt es: „das Volk fürchtete den Jehovah“ oder „den Herrn“, aber es heißt auch ebenso daselbst 14, 26: „das Volk fürchtete den Eid“ oder den Fluch, denn der Eid, den Saul das Volk hatte schwören lassen, lautete ja: „Verflucht sei der Mann, der ist“, daher auch das hier im Hebräischen gebrauchte Wort entweder allein oder mit einem andern Wort, das hernach angeführt werden wird, verbunden, Verfluchung bedeutet. Das Alte Testament ist überhaupt reich an Beispielen von der furchtbaren Macht der Flüche. So ließ der moabitische König Balak den Wahrsager oder Propheten Bileam zu sich kommen und bat ihn aufs dringendste, dem israelitischen Volke zu fluchen: „So komm nun und verfluche mir das Volk, . . . denn ich weiß, daß, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchst, der ist verflucht.“ (4. Mos. 22, 6.) Aber Jehovah ging selbst — so wichtig war sein Fluch und Segen — dem Bileam entgegen und verwandelte den Fluch in Segen. Als Josua die Stadt Jericho zerstört hatte, sprach er über sie den Fluch: „Verflucht sei der Mann vor dem Herrn, der diese Stadt Jericho aufrichtet und baut. Wenn er ihren Grund leget, das

koste ihm seinen ersten Sohn, und wenn er ihre Thore sezet, das koste ihm seinen jüngsten Sohn." (Josua 6, 26.) Und dieser Fluch wurde buchstäblich wahr. (1. Kön. 16, 34.) Wenn der Israelite sein Weib im Verdacht eines Ehebruchs hatte, so führte er sie in den Tempel vor den Priester, und dieser ließ sie schwören, indem er ihr ein mit verderblichen Fluchen gleichsam geschwängertes oder vergiftetes Wasser zu trinken gab, welches ihr im Falle verläugneten Ehebruchs Schwinden der Hüften und Aufschwellen des Leibes, nach H. Michaelis (Mos. Recht 5. Th. S. 263) scharfsinniger Diagnose die *hydropsis ovarii* verursachte. Der Priester sagte bei diesem Gottesurtheil, worin der eben genannte gelehrte Herr sogar einen Beweis von „der göttlichen Sendung Moßs“ erblickt, 4. Mos. 5, 21: „der Herr seze dich zum Fluch und zum Schwur“, d. h. zu einem Beispiel des Fluchs und Meineids, „unter deinem Volke, daß der Herr deine Hüfte schwinden und deinen Bauch schwellen lasse.“ Aber es könnte hier ebenso gut statt: „der Herr“ der Fluch stehen und heißen: der Fluch wider den weiblichen Ehebruch seze dich zu einem abschreckenden Beispiel seiner göttlichen Allgewalt! Es ist mit dem Fluche, wie mit dem Wunsche, dem Gebete überhaupt. „Gott ist allmächtig“, aber auch „das Gebet ist allmächtig.“ „Des Gerechten Gebet, heißt es in der Bibel, vermag viel, wenn es ernstlich ist. Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (retten, heilen), und der Herr wird ihn aufrichten“ (Jac. 5, 15. 16), — ein Satz, in dem zugleich die Wirksamkeit des Gebets und die des Herrn ausgesprochen ist, wie in dem oben aus Livius angeführten Satze zugleich die Wirksamkeit der Götter und die Wirksamkeit der Flüche. [35]

16.

Der Eid.

Die Flüche und Verwünschungen kommen im Alterthum, auch im christlichen, keineswegs nur, wie bei uns, im gemeinen Leben zum Vorschein; sie spielen dort eine höchst wichtige politische und juristische Rolle, erscheinen bei den feierlichsten Handlungen, bilden selbst einen wesentlichen Bestandtheil der Eidschwüre. So versichert bei Homer Agamemnon mit einem Eidschwur dem Achilleus, daß er nie an Brises Tochter Hand anlegt, und schließt mit dem Worte: „Schwör ich einiges falsch, dann senden mir Elend die Götter ohne Maaß, wie sie senden dem frevelen Schwörer des Meineids.“ (J. 19, 264.) Und als die Achäer und Trojer übereingekommen waren, daß Paris und Menelaos durch einen Zweikampf dem Krieg ein Ende machen sollten, riefen sie die Götter zu Zeugen und Wächtern dieser Uebereinkunft an, schlachteten Lämmer, sprenkten Wein, und schlossen den Eidschwur mit dem Gebet an die Götter, die Eidbrüchigen zu vernichten: „Blutig fließ ihr und der Kinder Gehirn, wie der Wein hier rings auf der Erde.“ (J. 3, 298.) Aber nicht nur Ares, der rohe Kriegsgott, auch Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, und Themis, die Göttin der gesetzlichen Ordnung, welche „die Versammlungen der Männer festsetzt und auflöst“, fluchen und verwünschen. Der Eid der Heliasten in Athen, worin sie unter Anderm versprechen mußten, keine Geschenke anzunehmen, schloß mit den Worten: „Ich schwöre beim Zeus, dem Poseidon und der Demeter, Verderben müsse (oder soll) mich und meine ganze Familie treffen, wenn ich diesen Eid in irgend einem Stücke breche: im Gegentheil aber, müsse es mir immer wohl gehn.“ (Petitus, Leges Att. Paris 1635. p. 13. 301.) Eben so eröffnete die

Raths- und Volksversammlungen der Herold mit Glückwünschen gegen das athenische Volk, aber auch mit Flüchen wider die dem Geseze zuwider Handelnden. (Ebend. 207.) „So wie ich dieses Schwein hier schlage, so schlage mich Jupiter, wenn ich falsch schwöre“ oder: „so wie ich diesen Stein aus der Hand werfe, so werfe mich Jupiter aus meinen Gütern.“ So schwor der Römer. Bei den Römern bedeutet ein und dasselbe Wort: sacer heilig und verflucht, d. h. „den strafenden Göttern oder dem Verderben, dem Tode geweiht. Daher hieß auch der Eid sacramentum, weil ein Jeder sein Haupt den Göttern verpfändete, wenn er einen Eid schwur, der Meineidige verflucht, verbannt war, ungestraft daher getödtet werden konnte.“ (Hartung, Relig. der Römer 1, 139.) Bei den Hebräern geschahen gleichfalls die „feierlichsten Eide bei Opfern, die der Eidabnehmende zerlegte, so daß der Schwörende durch die zerlegten Opferstücke hindurch gehen mußte mit der ausgesprochenen oder darunter verstandnen Verwünschung: Gott solle dem Meineidigen eben das thun, was an dem Opfer geschehen sei oder so viel mehr ihn strafen, als er mächtiger sei.“ (Michaelis, Mos. Recht § 302.) Michaelis bestimmt daher den Eid als eine „Anrufung Gottes, ein Gebet an Gott um ein Straf-übel, das er an uns üben soll.“ (§ 156.) „Bei den Indern stellte man sich beim Eide vor den Tempel des rächenden Siva, wie der alte Deutsche bei dem Donnergotte schwur.“ (Bohlen, Altes Indien 2, 58.) Der Eidschwur ist sogar nichts als eine bedingte Verwünschung oder Verfluchung, eine mit einem Fluch beschwerte Bethuerung oder Versicherung überhaupt. Jeder Eid endet in Flüchen, sagt Plutarch, auf den Fall, daß einer falsch schwören sollte, d. h. jeder Eid enthält einen Fluch gegen den Meineid, bestätigt seine Wahrheit durch den Fluch gegen das Gegentheil, d. h. durch die gräßlichen Uebel, die sich gegenseitig

die Schwörenden im Falle der Unwahrheit androhen. Im Hebräischen bedeutet daher dasselbe Wort שׁוּר Schwur, Eid und Fluch, Verwünschung, ja nach der offenbar richtigen Bemerkung eines neuern Orientalisten (die Psalmen von Hupfeld, zu Ps. 7, 7) ist sogar nicht, wie nach den bisherigen Verken, der Eid, sondern die Verwünschung die erste Bedeutung, „weil jeder Schwur in einer Verwünschung besteht, wie aus der Construction der Verba des Schwörens mit שׁוּר und שׁוּר שׁוּר erhellt“. Darum steht auch in der Uebersetzung der Septuaginta $\alpha\phi\alpha$, Fluch, Verwünschung, oft für Eid, Schwur.

Neuere Juristen haben ihren geläuterten Vorstellungen von dem Wesen „der Gottheit“, d. h. dem religiösen Rationalismus zufolge, der halb theistisch, halb atheistisch ist, auch den Eid halbt, den einen Theil festgehalten, den andern, gerade wesentlichsten Theil weggelassen. Sie haben nämlich, wie übrigens auch schon die heidnischen Rationalisten, z. B. Cicero, die Gottheit aus einem handelnden, thätig eingreifenden Wesen zu einem müßigen, theoretischen Wesen, aus einem Rächer zu einem „bloßen Zeugen“ gemacht, weil der Rächer eine zu menschliche, Gottes unwürdige Vorstellung wäre, als wenn nicht auch der Gott, welcher als Zeuge in die menschlichen Händel und Rechtsstreitigkeiten hereingezogen und angerufen wird, ein gemein menschliches Wesen wäre. Die Alten riefen wohl auch die Götter als Zeugen auf, aber nicht um ihre Gegenwart den Meineidigen nur sehen, sondern auch fühlen zu lassen. *Deos nunc testes esse, mox fore ultores.* (Livius 3, 2.) Uebereinstimmend hiermit bestimmten die christlichen Juristen den Eid. [36] Aus diesem Grunde haben auch die alten Völker, wenigstens gerade die Völker, die in dieser Materie für uns das meiste Gewicht und Interesse haben, die Israeliten und Römer mit einem ganz richtigen Tact die Be-

strafung des Meineids als solchen den Göttern überlassen. Und doch haben selbst christliche Juristen, welche, wie z. B. Carpzov, trotz ihrer Unterscheidung zwischen allgemein gültigen und speciell jüdischen Gesetzen, die verbindende Kraft des mosaischen Gesetzes anerkannten, das Verbrechen gegen Gott an die Spitze des Criminalrechts stellten, sich überhaupt so viel als möglich auf die Bibel beriefen — manche deducirten selbst aus dem Strick, womit sich Judas erhängt, weil er auch ein Dieb gewesen sei, das Recht, auch ihrerseits die Diebe zu erhängen [37] — die Autorität des mosaischen und römischen Rechts in diesem Stücke verworfen, das Recht der Gottheit, den Meineid zu bestrafen, sich selbst angemaaßt, ohne zu bedenken, daß die bürgerliche Bestrafung des Meineids die höchste Entweihung des Eides — wenn sie selbst gleich diese zur Voraussetzung hat und als Entschuldigungsgrund anführt — ja selbst die indirecte Aufhebung seines Wesens ist; denn ich mache dadurch die Furcht vor Gott zur Furcht vor der weltlichen Macht und Strafe, den Eid aus einer Sache der Religion zu einer Sache des peinlichen Rechts, aus einem Act der Gottesbejahung zu einem Act thatsächlicher Gottesläugnung. Hat der Eid, hat die Religion trotz ihrer Schreckmittel nicht so viele zuverlässige Macht über den Menschen, daß sie für sich selbst im Stande ist, ihn von der schändlichen Lüge des Meineids abzuhalten, nun! so menge man auch nicht die Religion in juristische Dinge, und lasse den Namen Gottes ganz aus dem Spiele, um dem Menschen die höhnische Enttäuschung zu ersparen, daß unter dem Gott des Criminalrechts nur der Henker zu verstehen ist, so motivire man nicht nur die Strafe des Meineids damit, daß man dem Crimen laesae Majestatis divinae, dem Verbrechen gegen Gott oder den Gottesglauben das Verbrechen gegen den Menschen, gegen den bürgerlichen Glauben unterschiebt, sondern man

machte auch ehrlich und offen ein diesem menschlichen Motiv entsprechendes menschliches Wesen oder Gut zum Gegenstand des Eidschwurs, wenn nun einmal schlechterdings geschworen werden muß.

Es ist ja gar nicht nothwendig, daß der Mensch bei den Göttern schwöre. Er schwört auch oder kann schwören z. B. als König bei seinem Zepter, als Soldat bei seinen Waffen, als Fischer bei seinem Netze, als Mensch, abgesehen von seinem Stande und Gewerbe, bei seinem eignen oder eines Geliebten Haupte, als englischer Lord bei seiner Ehre, als Türke bei seinem Barte, als Beduine bei seinem Zeugungsglied. Selbst wo man bei den Göttern schwört, schwört man sehr häufig zugleich noch bei einem andern Gegenstand. So schwört Juno in der Ilias nicht nur bei der Erde, dem Himmel und der stygischen Fluth, sondern auch bei dem Haupte des Zeus und ihrem Hochzeitbette, bei welchem sie nie wagte falsch zu schwören. (I. 15, 40.) So Odysseus, ehe er sich noch zu erkennen gab, beim Zeus und dem gastlichen Tisch und dem Heerde des Odysseus. (D. 20, 230.) Selbst wenn auch der Mensch nur bei den Göttern schwört, ohne einen andern Gegenstand außer ihnen zu nennen, so steckt dieser doch dem Gedanken nach in der Verwünschung, die jeder Eid, sei's nun stillschweigend, sei's ausdrücklich, enthält. Wenn ich den Zeus zum Zeugen und Wächter eines Bündnisses aufrufe mit dem gebieterischen Wunsche: wer den Bund nicht hält, möge oder soll vernichtet werden; so schwöre ich ebenso gut bei meinem Leben, indem ich es zum Pfand einsetze, als der, welcher ausdrücklich sein Leben beschwört und verpfändet. Jeder Schwur enthält eine Verneinung, der Schwur des Königs z. B.: so wahr ich König bin! den Satz: ich bin, ich will kein König sein im Fall der Lüge; und erst in diesem verneinenden, wenn auch nicht

ausgesprochenen Nachsatz ist der Sinn des Vordersatzes enthalten.

Das Gewicht des Eidschwurs ruht nur auf dem Werth des Pfandes. Wer Nichts besitzt, kann auch Nichts verpfänden, wer nichts Theures hat, auch Nichts betheuern. Wo Nichts zu finden, da hat auch der Kaiser, „der König der Könige“, wie sich Kaiser Maximilian nannte, aber nicht nur der irdische, sondern auch der himmlische kein Recht mehr. Was liegt mir daran, daß mein Hirn wie Wein verspritzt, mein Kind getödtet, mein Weib geschändet werde, wenn ich mein Leben, mein Weib und Kind nicht liebe? Wozu also, um den Erfolg dieser Verwünschung zu vergewissern, den Zeus zum Zeugen und Rächer anrufen? Nur unter der Voraussetzung vom Gegentheil, hat diese Rachedrohung Kraft und Sinn. Heilig ist der Eid nur, weil der Gegenstand der Verwünschung heilig ist, weil ich Das wünsche, im höchsten Grade wünsche, nicht verlieren will, was ich verwünsche. Ich will nicht mehr sein der ich bin, ich will gar nicht mehr sein — denn nur im Dieser, im Derselbe sein liegt der Werth des Seins für den Menschen — wenn nicht wahr ist, was ich sage, wenn nicht wahr wird, was ich verspreche. Was hätte diese Selbstverpfändung, diese Selbstaufgebung für einen Sinn, wenn mir nicht das Sein das Höchste, das Theuerste und eben deswegen Heiligste wäre? Und wozu rufe ich die Götter auf, als nur zu bestätigen, daß sie die wunschgewährenden Wesen sind? Dem Ausspruch: ich will nicht sein, liegt ja der Sinn zu Grunde: so wenig ich sterben, nicht sein will, so wenig will ich lügen; so wenig ich gegen mich selbst, gegen den innersten Wunsch meines Wesens, meiner Selbstliebe sein kann, so wenig kann ich gegen die Wahrheit sein; so wenig ich vom Leben, so wenig will ich, kann ich von der Wahrheit dieses Wortes, dieses Versprechens

lassen. Mit diesem Worte hast du mein Leben in der Hand. Ein Wort ein Mann. Mit meinem Blute besiegle ich dieses Wort, dieses Versprechen. Dieß ist der zwar nicht „sittliche“, aber, was unendlich mehr ist als die moderne Maul- und Scheinsittlichkeit, der rechtschaffene und wahrhaftige Sinn des Eidschwurs. [38] Der Mensch ruft die Götter vom Himmel herab, d. h. er ruft aus der Tiefe seiner Brust als Zeugen die Wünsche auf, die kein rechtschaffener und wahrhafter Mensch nicht haben, nicht erfüllt wünschen kann, und setzt auf den für den rechtschaffenen Mann undenkbaren Fall, daß er ein Schurke sein könnte, die Verneinung dieser Wünsche zum Pfande; er verflucht sich, d. h. er gibt mit dem Schurken, mit der Lüge seine ganze Existenz, sein ganzes Wesen — er setze es nun worin er wolle — preis. *Ζεῦ, μήκερ' εἴην, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ* (Eurip. Hippol. 1191). Daher schwört der Mensch bei geringfügigen Dingen auch nur bei untergeordneten Göttern, aber in wichtigen Fällen, in Fällen, wo Alles auf dem Spiele steht, da schwört er auch bei den höchsten und letzten Göttern, d. h. den höchsten und letzten Wünschen. Er schwört überhaupt, wenn er nicht leichtsinnig, nur in den allerseistensten und wichtigsten Fällen, und schwört nur bei dem Herrn über Tod und Leben [39], weil der höchste Fluch der Tod, der höchste Wunsch das Leben ist — das Leben, versteht sich, als Inbegriff der Güter, ohne welche, je nach dem Standpunkt, dem Bildungsgrade des Menschen, das Leben keinen Sinn und Werth für ihn hat. • Eben deswegen, weil der Mensch im Eide die Wahrheit seiner Aussage mit seinem Blute besiegelt, mit der Wahrheit seiner Selbstliebe identificirt, weil er zu dem äußersten und letzten, nicht mehr zu bezweifelnden Bestätigungsmittel seines Wortes, zum nicht mehr Seinwollen, nicht mehr Seinkönnen seine Zuflucht nimmt, ist auch der Meineidige mit vollem Recht

absolut rechtlos, der Gegenstand des tiefsten Abscheus, der gräßlichsten Verwünschungen, denn er hat sich selbst verwünscht, sich selbst vernichtet. Bei Homer (I. 3, 279. 19, 259) wird nur der Meineidige auch noch nach dem Tode bestraft, d. h. der Fluch des Meineids erstreckt sich auch noch auf den Todten, läßt ihm selbst im Grabe keine Ruhe. Der Abscheu, der Haß gegen den Meineidigen ist so groß, so mächtig, daß seine Bestrafung eine moralische, d. h. psycho- oder vielmehr pathologische, leidenschaftliche Nothwendigkeit ist. Trifft daher den Meineidigen keine Strafe, kein Unglück, verwirklicht sich die gegen ihn ausgesprochene Verwünschung nicht in diesem Leben; so macht die Nothwendigkeit der Leidenschaft, die sich um logische Consequenz und Nothwendigkeit nicht kümmert, eine Ausnahme von der Regel, der die geist- und leiblosen Schatten der Unterwelt unterworfen sind, überliefert den Todten der Folter der Erinyen d. h. der Flüche, des Abscheus wider den Meineidigen. In Aeschylos Eumeniden heißen die Erinyen ausdrücklich: Flüche, *αἰαί*. „Wir sind, sagen sie selbst, der dunklen Nacht Kinder, Flüche aber heißen wir in den unterirdischen Wohnungen.“ Und bei Homer (I. 21, 412) stehen „die Erinyen der Mutter“ für Flüche. [40]

17.

Der „providentielle“ Fluch.

Je weniger materielle Mittel dem Menschen gegen den Meineid zu Gebote stehen, mit desto größerer Heiligkeit umgibt er den Eid. Heilig ist aber das, was nur, ursprünglich oder zunächst wenigstens, unter dem Schutze der Religion steht, d. h. was nur der heilige, fromme Wunsch seiner Unverletzlichkeit, folglich nur

der auf seine Verletzung gesetzte Fluch schirmt. Wenn aber auch Etwas an sich im Bereich des Zwangsrechts der menschlichen Hände, im Bereich der Oberaufsicht der menschlichen Augen, also ein Gegenstand des peinlichen Rechts ist; so ist es doch keineswegs immer im Schutze dieser materiellen Mächte, und wenn auch, so ist doch dieser Schutz nicht immer hinreichend — er wird zu nichts vor stärkeren materiellen Mächten — am wenigsten hinreichend für das menschliche Gemüth, das stets von bangen Vorstellungen möglicher Verluste und Verletzungen beunruhigt wird. Alles, was seinem Herzen theuer und folglich heilig ist, also auch Andern heilig sein soll, zieht daher der Mensch in das Gebiet der Religion, d. i. in den magischen Wirkungskreis seiner Wünsche und Flüche, selbst wenn er zugleich es durch bürgerliche Strafen sich sichern sollte. Die bürgerlichen Strafen hinken; sie können den Verbrecher nicht eher hängen, als bis sie ihn fangen, und sie fangen ihn nicht immer; aber die religiösen Strafen, die Flüche und Verwünschungen laufen dem Thäter nicht nur voraus, insofern sie drohen und schrecken, was auch die bürgerlichen Strafen thun; sie folgen ihm unmittelbar auf dem Fuße nach, verfolgen ihn überall hin, kennen keine Schranken und Hindernisse, die ihrer Wirksamkeit im Wege ständen. So gut die Wünsche der Liebe, an keine Schranke des materiellen Menschen gebunden, den Geliebten überall hin begleiten als himmlische Schutzgeister; so gut setzen auch die Flüche als böse Geister, als Rachegötter dem Verruchten unaufhaltsam über Stock und Stein, Berg und Thal nach, bis sie ihn endlich zu Tode gehest haben.

Wenn nun aber schon die gemeinen, wägbaren Verbrechen der Rache der Erinyen übergeben werden — die Erinyen verfolgen nicht nur den Meineid und zwar diesen, wie eben gesagt, auch noch nach dem Tode, sondern jeden Mord, jeden Frevel über-

haupt — um wie viel mehr das unponderable, ungreifbare Verbrechen des Meineids, um wie viel mehr überhaupt jede Verletzung, gegen welche dem Verletzten kein anderes Recht, als der religiöse, heilige Wunsch seiner Unverletzlichkeit, keine andere Strafgewalt als der Fluch schirmend zur Seite steht! Solche Verletzungen sind die Verletzungen der Gastfreundschaft, die Mißhandlungen der Fremdlinge, der Schutzflehenden, der Nothleidenden, der Unglücklichen, der Hülfbedürftigen überhaupt. „Ihr übermüthigen Troer, ruft unwillig bei Homer Menelaos aus, die ihr, ohne zu scheuen den schwerttreffenden Zorn des donnernden Zeus, des Gastlichen oder Gastrechtsschüzers, der aber euch dafür auch eure stolze Stadt vernichten wird, meine jugendliche Gemahlin sammt vielen Schätzen mir über das Meer entführt habt, nachdem ihr bei ihr die gastfreundlichste Aufnahme gefunden.“ (I. 13, 620.) „Scheue doch Bester die Götter, fleht Odysseus zum Rhyllon, wir nahen dir jezo in Demuth. Aber den Nahenden (Hülfflehenden) ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer, der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.“ (D. 9, 269.) „Zeus gehören ja alle Fremdlinge und Darbende an.“ (D. 6, 207.) „Warum verachtest du die Stimme der Leidenden (Flehenden), deren ja doch Zeus wahrnimmt!“ (D. 16, 422.) Der ägyptische König wehrt in der erdichteten Erzählung des Odysseus seine Ermordung ab aus Furcht vor dem Zorn Kronions, welcher „der Fremdlinge Hort, am eifrigsten rächt die Gewaltthat.“ (D. 14, 283.) Auch die Armen, die Bettler haben Götter und Erinnyen, sagt Odysseus in Bettlergestalt (D. 17, 475), aber wer diese Götter und Erinnyen sind, offenbart sich sogleich in dem Fluche des nächsten Verses: „Treffe des Todes Geschick den Antinous vor der Vermählung!“ Diesen Fluch spricht aber der gekränkte Bettler nicht für sich allein, nicht in seinem eigenen Namen und

Interesse, sondern im Sinne jedes menschlich Fühlenden aus. Selbst die übermüthigen Freier, in deren Gesellschaft Odysseus von Antinoos mißhandelt worden war und diesen Fluch ausgestoßen hatte, waren so betroffen von dem Benehmen des Antinoos, daß sie unwillig ausriefen: „Nebel, Antinoos, warfst du den unglückseligen Fremdling. Rasender, wenn er nun gar ein Unsterblicher wäre des Himmels.“ (D. 17, 483.)

Jeder Todte ist ein Memento mori für den Lebenden; jeder Glende ein Bild, eine Personification des allgemeinen menschlichen Glends. *Quemcumque miserum videris, hominem scias*, sagt Ennius bei Cicero; „Keinem wirf sein Unglück vor, denn allgemein ist das Schicksal, *κοινὴ γὰρ ἡ τύχη*, und unbekannt die Zukunft.“ Isokrates an Demonikos. (Opusc. Graec. vet. Orellius N. 43.) Jeder Unglückliche, der vielleicht einst auch ein Glücklicher war, vergegenwärtigt dem Glücklichen sein eignes mögliches Unglück. „Bedenke, sagt Odysseus zur übermüthigen Magd Melanthe, wenn dir selber o Weib einst gänzlich verschwände jener prangende Sinn (Pracht, Glanz, Schönheit), der jetzt von den Mägden dich ausschmückt.“ D. 19, 81. Als Dianeira in Sophokles Trachinierinnen die gefangenen Weiber herbeiführen sieht, „diese Armen, die ohne Heerd im fremden Lande vaterlos Umirrenden, die doch gewiß als edle Töchter sonst gelebt, nun aber leben werden in dem Sklavendienste“, ruft sie aus: „Zeus Allbehüter! möcht' ich nimmer sehn, daß du also auf meine Kinder stürmest irgend wann. O laß mich nicht mehr leben, willst du einst es thun.“ (Stäger.) Wer einen Unglücklichen verachtet, verachtet alle Unglückliche, denn was er diesem, thut er ebenso ungescheut jedem Andern — *multis minatur, qui uni facit injuriam* (Publii Syri Mimi 220. Kremsier.) — verachtet das menschliche Schicksal selbst, das doch auch ihn selbst treffen kann. Nur

wer von der Ate und Hybris so verblendet ist, daß er sich über jeden Unglücksfall erhaben wähnt, in dem Unglücklichen daher nicht das gemeinsame Blut und Loos erkennt, kann unbarmherzig d. h. unmenschlich gegen denselben sein. „Lieb ja ist, wie ein Bruder, ein Gast und nahender Fremdling — der Fremdling ist aber in den Augen des Alterthums, weil verlassen von allen heimischen Schugmächten, vor Allen ein Unglücklicher — jedem Mann, der im Herzen auch nur ein wenig fühlet“ (D. 8, 546) oder: auch nur ein wenig Verstand d. h. richtigen, gesunden Sinn hat. Ja wohl! Jeder Mann von auch nur einigem Gefühl oder Verstand empfindet fremdes Unglück als mögliches eignes, glaubt aber auch, daß er das Gute, das er dem Andern thut, sich selbst für den Fall des eignen Unglücks thut, merkantilisch egoistisch gefaßt und ausgeübt, gleichsam nur auf Zinsen ausgibt, wie es in der Bibel heißt: „wer dem Armen gibt, leiht Jehovah.“ „Liebet den Fremdling, heißt es bei Moses, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Aegypten“ (5. Mos. 10, 19) und könnt es vielleicht einst wieder werden. Eine Folgerung, die hier nicht ausgesprochen ist, aber von einem Griechen: *ξένους ξένιζε, καὶ σὺ γὰρ ξένος γ' ἔσῃ* (bei Clericus Comment. in Mos. Exod. 22, 21). Und der eben angeführte Publius Syrus sagt: wer gegen einen Unglücklichen barmherzig ist, denkt an sich selbst. *Homo qui in homine calamitoso est misericors, meminit sui.* (Kremsier. N. 161.) Mögen immerhin die modernen Sittlichkeitsphrasenologen über solche Aeußerungen als egoistische oder vielmehr offenerzige hochmüthig ihre Nase rümpfen! Was nicht im Egoismus des Menschen wurzelt, hat keine Wurzel, keinen Grund und Boden. Man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt. Gefühle, die nicht aus der eignen Experimentalphysik stammen, sind hohle Phrasen. „Bedrückt nicht,

heißt es 2. Moses 23, 9, den Fremdling, denn ihr wißt, kennt die Seele, das Herz ^{ψη} des Fremdlings (d. h. ihr wißt, wie es ihm zu Muth, ums Herz ist), denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten.“ „Wohl gedenke ich, sagt daher Theseus im Oedipus auf Kolonos, daß ich einst erzogen ward, wie du als Fremdling, daß ich in der Fremde litt. So würd' ich keinem Fremden, der, wie eben du, sich naht, mich weigern, ihn zu retten aus der Noth. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin (*ἔσοις ἀνὴρ ὦν*, Schol. *ὅτι ἀνθρώπος*) und daß von der Zeit bis morgen nichts gewisser mir gehört als dir.“ (562—68.) Und Aristoteles sagt: „man muß überhaupt annehmen, daß man nur das, wovor man sich selbst fürchtet, an Andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet.“ (Rhet. 2, 8.) Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt, wie gleichfalls die Alten sagten, Unglück nur durch Unglück, sei's nun in der Erinnerung oder in der Furcht. „Fremd nicht blieb ich dem Kummer und lern' Unglücklichen beistehn.“ *Non ignara mali miseris succurrere disco.* (Virgilii Aen. 1, 634.) Das Gleichheitsgefühl, das auf der bloßen Vorstellung beruht, daß der Andre Mensch wie ich, ist ein viel zu unbestimmtes, als daß es den Bund der Gastfreundschaft stiften könnte; nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit gestützte Gleichheitsgefühl ist die Quelle thätigen Mitgefühls. An seinen eignen alten Vater erinnert der greise Priamos den Achilleus, um ihn mitleidig zu stimmen. Dein Vater falle dir ein, indem ich vor dir dastehe: er sei der Mittler, der Versöhner zwischen dir und mir; in deinem Gefühl für ihn habe auch Gefühl für mich. „Erbarme dich meiner, denkend des eigenen Vaters.“ (I. 24, 503.) Nur diesem Gedanken, dieser anthropopathischen Ideenassociation, die bei fremdem Elend an das eigene denkt, unterlag Achilleus harter, stolzer Sinn.

Es erhellt aus dem Bisherigen, daß die Furcht vor dem rächenden Zorn des Schutzgottes der Fremdlinge und Hülfbedürftigen nichts andres ist als die Furcht vor dem menschlichen Schicksal, die Furcht vor eignem möglichem Unglück — eine Möglichkeit, die aber der Fluch des über seine Mißhandlung empörten Unglücklichen in eine Sache unausbleiblicher Nothwendigkeit verwandelt; denn weil er nicht an dem Rechte dieser Empörung zweifelt, kann er auch nicht an ihrem Erfolge zweifeln. Und der Erfolg kann auch in der That nicht fehlen, denn es ist kein vereinzelter und verlassener Fluch; es ist ein Fluch, den Jeder mitflucht, der in seinem und der Seinigen Interesse die Unverletzlichkeit des Unglücklichen wünscht, ein allgemeiner Fluch, ein Fluch der Menschheit selbst. So wurde in Athen ein öffentlicher Fluch über den ausgesprochen, der einem Verirrten nicht den Weg zeigte. (Cic. de offic. 3, 13.) Ein Gefühl, hier ein Rachegefühl, das — oft mit reißender Schnelligkeit — sich fortpflanzt, in Andern unwillkürlich dasselbe Gefühl erregt, zu diesem Gefühle entsprechenden Thaten sie vereint und begeistert — wer leistet solcher vereinter Gefühls- und Thatkraft Widerstand? — ein solches sympathetisches Gefühl ist und heißt ein Gott, hier ein Rache- oder Strafgott.

Nicht durch die Scheu oder Ehrfurcht vor den Göttern (D. 9, 269) ist daher ursprünglich und an sich der Fremdling *αἰδοῖος*, verehrungs- oder scheuwürdig (271), nicht durch den Zeus als solchen der Schutzlehende heilig und unverleglich (*ἱεῖται δ' ἑσποι τε καὶ ἄγροι* Paus. 7, 25, 1); denn für die Götter selbst ist ja der Unglückliche ein Gegenstand desselben Gefühls, wie für die Menschen. „Ehrenwerth (ehrwürdig, *αἰδοῖος*) ja scheint der Mann auch unsterblichen Göttern, welcher um Schutz annahmt, ein Irrender.“ (D. 5, 447.) Zeus hat gewiß lange zuvor existirt, geblickt und gedonnert, geregnet und gehagelt, ehe er den Titel des

Hilfestos und Xenios, des Gastfreundlichen bekam. So lange wenigstens die Skiron, Prokrustes und Sinnis in Griechenland hausten, so lange das Wort Fremder einen Feind bedeutete, so lange konnte auch Zeus nicht Xenios sein. Wie hätte solche Barbarei unter seiner Herrschaft bestehen können? Erst Theseus — oder schon Herakles, aber was kümmerte, wenn wir andere die Thaten der spätern Mythologie schon dem alten Herakles zuschreiben dürfen, die griechischen Fremdenschinder das Schicksal des libyschen Antäos oder ägyptischen Busiris? — heiligte das Gast- und Fremdenrecht, indem er mit der Bestrafung dieser Barbaren ein abschreckendes Beispiel aufstellte. Erst in ihm bekamen die wehrlosen Privatflüche, welche die unglücklichen Wanderer gegen den Fichtenbeuger und Consorten ausgestoßen haben mögen, öffentliche Macht und Bedeutung, so daß man jetzt erst sagen konnte: es gibt einen Zeus Xenios, einen Hort und Rächer der Fremdlinge. Erst in ihm verkörperte sich die griechische Humanität in einer siegreichen Heroengestalt. Theseus, der Ueberwinder der Skiron und Sinnis, war es ja, der überhaupt „den Unterdrückten gerne Schutz und Hülfe geleistet und deren Bitten freundlich angehört.“ (Plut. Theseus 36.)

Der Grund der Heiligkeit des Gast- und Schutzrechts ist ja nur die Humanität, insbesondere das menschliche Mitgefühl, dem in Athen, der Stadt des Theseus, der Residenz und Hauptstadt der griechischen Bildung und Humanität, bezeichnender Weise ein eigener Altar errichtet war. Zeus selbst ist nur aus Mitleid ein Schützer und Rächer der Hülfsbedürftigen. Der Fremde als verlassen von Freunden und Verwandten, sagt Plato in den Gesezen (5, 2), ist um so bemitleidenswürdiger für Götter und Menschen, *ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς*. „Jeder, sagt Aeschylos in den Schutzlehenden (487), hegt Zuneigung zu den Schwächeren.“

Das heißt: die Macht der Ohnmacht ist die Ohnmacht selbst, das Glück des Unglücklichen das Unglück selbst, der Schutz des Schutzlosen die Schutz- und Hülflosigkeit. Nur die bestialische Rohheit, die wir übrigens nicht erst im Zeitalter des Prokrustes zu suchen brauchen, der wir auch noch in unsern civilisirten Staaten oft genug begegnen können, bedient sich der Waffen gegen den Wehrlosen, der Stärke gegen den Schwachen. Aber wer nur einiges, nicht einmal Mitleid, sondern nur Ehr- und Selbstgefühl hat, der streckt unwillkürlich die Waffen vor der Wehrlosigkeit, oder behält sie nur in der Hand, um dem Barbaren, der sich an ihr vergreift, den blutigen Beweis zu geben, daß nicht im Olymp oder Himmel, sondern im menschlichen Herzen und Arm der Hört und Rächer der Schutzbedürftigen wohnt.

Die Macht der Ohnmacht ist aber nicht allein die stille des unwillkürlichen Eindruckes, sondern auch die Macht der Bitte, welche die Götter zu Menschen — „lenksam sind selber die Götter“, *σιγепτοι δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοὶ* (S. 9, 497) — die Menschen zu Göttern macht, denn ein Gott ist wesentlich ein erbittliches, Bitten gewährendes Wesen. Erfülle mir diese Bitte, heißt: sei mein Gott! wenn auch nur ein momentaner Gott, ein Gott in diesem Falle, dieser Noth. Verschmäht es aber der Mensch, selbst ein Gott zu sein, einen Act der göttlichen Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit auszuüben, so wird mit Recht die verschmähte Bitte zum Rachegebet, zum Fluche; denn auch des Fluches charakteristisches und ursprüngliches Wesen ist, daß er die einzige Macht der Ohnmacht, die einzige Hülfe des Hülflosen, die Nothwehr des Wehrlosen — *ὁ δὲ βοηλάτης βοηθεῖν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενος στὰς ἐπὶ κινος ὄρους κατηρᾶτο* (Apollod. 2, 5. S. 11. § 10 ed. Heyne) — aber eben deswegen eine religiöse, heilige, göttliche Macht ist.

Wie Zeus die Fremdlinge beschützt, so „hat auch Jehovah die Fremdlinge lieb“ (5. Mos. 10, 18), wie Zeus, ist überhaupt Jehovah „der Herr ein Rächer (Richter). Er hilft dem Armen und stehet keine Person an und erhöret das Gebet des Beleidigten. Er verachtet des Waisen Gebet nicht, noch die Wittwe, wenn sie klagt. [41] Das Gebet des Elenden (Verachteten) bringt durch die Wolken, und läßt nicht ab, bis es hinzukomme und höret nicht auf, bis der Höchste darein sehe.“ (Sirach 35, 12—22.) „Wende deine Augen nicht vom Dürstigen, auf daß er nicht über dich klagt. Denn der ihn gemacht hat, erhöret sein Gebet, wenn er mit traurigem Herzen über dich klagt.“ (Sir. 4, 4.) Was sind denn aber das für Gebete, für Klagen, die der verachtete Dürstige zum Herrn emporsendet? Er bittet den Herrn, daß er dem hochmüthigen Reichen das Böse anthue, was er, der Bitter, demselben wegen seiner Härte anwünscht; seine Gebete sind Flüche. Es heißt daher im griechischen Text nicht wie in der lutherischen Uebersetzung, daß er nicht über dich klage, sondern, daß er dich nicht verfluche, καταράσασθαι σε, und im nächstfolgenden Verse: „denn, wenn er dich verflucht in der Bitterkeit seiner Seele (καταρωμένον γάρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ), so wird sein Schöpfer seine Bitte erhören,“ so daß hier δέησις, Bitte, wie übrigens auch schon H. Grotius zu dieser Stelle bemerkt, so viel bedeutet als Fluch, Vermünschung, imprecatio. „Ihr sollt keine Wittwen und Waisen beleidigen. Wirfst du sie beleidigen, so werden sie zu mir schreien, und ich werde ihr Schreien erhören; so wird mein Zorn ergrimmen, daß ich euch mit dem Schwert tödte, und eure Weiber Wittwen und eure Kinder Waisen werden.“ (2. Mos. 22, 22.) Die gedrückten Waisen und Wittwen schreien um Hülfe, oder, was in unzähligen Fällen eins ist, um Rache — so bedeutet das griechische Wort τιμωρία Hülfe und Rache —; sie wünschen, sie

drohen, sie fluchen nach dem Gesetze: Auge um Auge, den Andern ihr eignes Loos. Und der Gesetzgeber, der über den Parteien steht, der das Ganze im Auge hat, nicht nur die Wünsche der Reichen und Mächtigen, macht diese Flüche der Wittwen und Waisen, der Hülfbedürftigen überhaupt zu seinen eignen: „verflucht sei, wer das Recht des Fremdlings, der Waisen und der Wittwen beugt.“ (5. Mos. 27, 19.) Wie diese Stelle beweist, hatten in der alten Welt die Flüche selbst legislative Kraft und Bedeutung. So spricht auch Plato in seinen Gesetzen (9, 11) von dem Fluch des Gesetzes, *ἡ τοῦ νόμου ἀρά*, in seinem Kritis c. 11 von einem den Gesetzen auf der Insel Atlantis beigefügten Eid, welcher schwere Verwünschungen gegen die Ungehorsamen aussprach.

Es bezieht sich aber der Fluch des Gesetzes keineswegs nur auf die Bedrückungen der Fremdlinge, Wittwen und Waisen, oder nur auf die Vergehungen, welche sich dem Auge und Arm der weltlichen Macht entziehen, wenn gleich diese ihrer Natur nach die hauptsächlichsten, seinem Zweck und Wesen entsprechendsten Gegenstände des Fluchs sind; er umfaßt das ganze Gesetz. „Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt.“ (5. Mos. 27, 26.) Es steht daher der Fluch auch auf Vergehen, worauf eine peinliche Strafe steht. So heißt es ebendasselbst (B. 16): „verflucht sei, wer seinem Vater oder Mutter fluchet,“ aber 2. Mos. 21, 7 heißt es: „wer Vater oder Mutter fluchet, der soll des Todes sterben.“ So heißt es hier auch B. 21: „verflucht sei, wer irgend bei einem Viehe liegt,“ aber 3. Mos. 20, 15 heißt es: „wenn Jemand beim Vieh liegt, der soll des Todes sterben.“ Und die zahllosen Flüche des nächsten Kapitels erstrecken sich auf das ganze Gesetz.

Ebenso ist Zeus keineswegs nur Hortios, Schützer des Eids

gegen die Meineidigen, nur Hefestios, nur Xenios, der von Haus und Heerd, Verwandtschaft und Genossenschaft Verlassenen, er ist selbst wieder Beschützer dieser großen Schutzmächte; es gibt auch einen Zeus Homognios, Patroos, Phratrios, Ephestios, Herkeios, selbst auch einen Zeus Ktesios, einen Beschützer des Vermögens, der Schätze des Hauses, also einen Schutzgott selbst der Dinge, die zu ihrer Sicherheit unter Riegel und Siegel gebracht sind, gleichwohl aber trotz aller menschlichen Vorsichtsmaßregeln und peinlichen Umzäunungen nie so gesichert werden können, daß die Möglichkeit und folglich Besorgniß ihres Verlustes ausgeschlossen wäre. Zum Schutze oder zur Wache *φυλακῆς χάριν*, wie der Scholiast zu Platons Euthydemus (ed. Tauchn. p. 297) bemerkt, wurde Zeus Herkeios in den Häusern aufgestellt. Hesychius nennt ihn daher *ἀσφάλιος*, Sicherer. Aber Zeus ist nicht nur als Herkeios oder Ktesios *Ἀσφαλῖος*; es gibt auch noch Güter ganz anderer Art, die seines Schutzes bedürfen. Ein solches Gut ist z. B. die Freundschaft; auch sie ist der Zerstörung und Entwendung ausgesetzt. Aber Freunde wünschen und hoffen, ewig Freunde zu sein. Zeus Philios ist diese Hoffnung, dieser Wunsch treuer, dauernder, glücklicher Freundschaft.

Sache der Religion ist, was Sache des Wunsches; was aber der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich im höchsten Grade, im Superlativ. Das „höchste Wesen“ ist nichts anderes als der personificirte Hang des Menschen zur Steigerung seiner Wünsche auf den höchsten Grad. Die Götter sind die Superlative der menschlichen Wünsche. Läufer, Fauch-, Ringkämpfer, Wagenrenner zu sein und zwar im höchsten Grade, Sieger, Erster zu sein in diesen und ähnlichen Leibeskünsten, war der höchste Ruhm und Wunsch des Griechen, „denn kein größerer Ruhm ist, sagt schon Homer, dem Sterblichen, weil er noch athmet, als den

der Füße Gewalt und seiner Händ' ihm erstrebet." (D. 8, 147.) Aber eben deswegen war auch die Leibeskunst eine Sache der Religion, oder, was eins ist, der Götter, gab es auch *ἱεροὶ ἀγώνιοι*, Götter oder Vorsteher der Wettkämpfe, *τῶν ἀγώνων προεστῶτες* (Hesych.). Zeus selbst, das höchste Wesen der Griechen, ist Agonios. Aber der Wunsch, der eine Sache zur Sache der Religion macht, heiligt, hätte kein Herz, keine Energie, kein Feuer, wenn er sie nicht zugleich zur Sache des Fluchs für den Frevler an ihr machte. Der Fluch ist die Galle, das Noli tangere, die Brust- und Schutzwehr des Wunsches. Wenn einer, sagt Plato in den Gesetzen (9, 17), einen Sohn seine Eltern mißhandeln sieht und jenem nicht abwehrt, so verfalle er dem Fluch des Zeus Homognios und Patroos, d. h. des Schutzgottes der Väter und Geschlechtsverwandten. Dieser Fluch, diese ἀρά ist aber, wenn gleich nicht ausgesprochen, in jeder Eigenschaft, jedem Gegenstand enthalten, der zur Eigenschaft Gottes oder zur Sache der Religion gemacht wird. Die Kämpfer bei den olympischen Spielen mußten nach Pausanias (5, 24, 2) vor einer Bildsäule des Zeus, der aber hier nicht Agonios, sondern Horkios, Eidschwurgott hieß, über den Opferstücken eines Bochs schwören, daß sie die Vorbedingungen dieser Spiele bereits erfüllt hätten, und sich nichts Unrechtes, Verbotenes während derselben zu schulden würden kommen lassen. Auch hier steht nichts von Fluchen. Aber wenn Pausanias bemerkt, daß diese Bildsäule vor allem geeignet war, Schrecken einzulösen, indem dieser Horkios in jeder Hand einen Blitzstrahl hielt, daß überdies vor den Füßen derselben auf einem ehernen Täfelchen Verse standen, die den Meineidigen Furcht beibringen sollten, so ist es doch offenbar, daß auch die Athleten ihre Grinyen hatten.

Fluchen und Segnen, Wünschen und Verwünschen ist das

Einzige, was die Religion, was die Götter thun und vermögen. Wer das nicht einsieht, an dem ist nicht nur Hopfen und Malz, sondern auch Mose und die Propheten verloren. Denn womit beschließt Moses sein Werk? mit Segnen und Fluchen. Und worin besteht zuletzt die ganze Thätigkeit der Propheten? in der Androhung überschwänglicher Uebel und der Verheißung überschwänglicher Güter. Ja! Himmel und Hölle, gleichgültig ob sie außer oder auf die Erde versetzt werden, sind die Worte, die den letzten Sinn und Willen der Religion offenbaren, die Worte, durch welche die Götter ihre Zaubermacht, ihre Herrschaft über die Menschen ausüben. Aber der Himmel ist nur die Anwünschung, die Verheißung aller möglichen Güter für die Gläubigen und Gehorsamen, die Hölle nur die Verdammung, die Verfluchung der Ungläubigen und Ungehorsamen zu allen möglichen Uebeln. Nehmt den Göttern die Verheißung des Himmels, bestehe dieser Himmel auch nur, wie bei den alten Hebräern, in voller Gesundheit, vollen Ställen, vollen Keltern, und die Furcht vor der Hölle, bestehe diese auch nur in furchtbaren Krankheiten, in Unfruchtbarkeit der Weiber, des Viehs, des Bodens — und ihr nehmt den Göttern alle Kraft, alle Macht, zum deutlichen Beweis, daß die Macht der Götter nur die Macht des Glückseligkeitstriebes ist, der zwar auch, wie männiglich bekannt, „längst von der Philosophie widerlegt ist;“ aber nichts destoweniger nach wie vor der König der Könige, der Regent der Welt, der Herr über Götter und Menschen ist und bleibt.

18.

Das menschliche Schicksal.

Die oberflächliche Religionsansicht behauptet, daß von den Göttern das Schicksal der Menschen abhängt. Obgleich auch im Homer dem Worte: Gott nach sich diese Ansicht ausgesprochen findet, so thut doch Zeus selbst hier eine Aeußerung, welche wenigstens an der Unbeschränktheit und Allgemeingültigkeit dieser Ansicht hätte irre machen können. Zeus sagt nämlich bekanntlich: „Wunder wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur (nur steht übrigens nicht im Griechischen) von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber schaffen durch Unverstand auch gegen Geschick sich das Elend!“ (D. 1, 32.) Wahrlich ein höchst bedeutungsvoller, überraschender Ausspruch, wenn er gleich, wie das Beispiel mit dem Megisthos beweist, eine viel zu beschränkte Bedeutung hat. Zeus hätte viel weiter gehen und sagen können: allerdings sind wir Götter ein höchst launenhaftes, ehrgeiziges, eifer- und rachsüchtiges Geschlecht, aber doch kommen die meisten Uebel, welche die Götter über die Menschen verhängen, zuletzt und im Grunde nicht von uns, sondern von den Menschen selbst. Lassen sie uns denn auch nur einen Augenblick in Ruhe? bestürmen sie uns nicht unablässig mit ihren unterthänigst gebieterischen Bitten, bis wir ihren Willen thun? War denn der unnennbare Jammer, worüber mir die achäischen Fürsten so bittere Vorwürfe machten, mein und nicht vielmehr Achilleus' Wille? Hat er mir nicht die Ohren vollgeheult, nicht seine Mutter über den Hals geschickt, bis ich ihm, sogar auf Kosten meines ehelichen Friedens, Genugthuung versprach, und wie konnte ich sie ihm anders verschaffen, als auf diese jammervolle Weise? War es denn wirklich der Zorn meines geliebten Sohnes Apollon, der

über die Maulthiere und Hunde der Achäer und endlich über sie selbst die Pest verhängte? War es nicht der Zorn des Priesters Chryses, der aus dem Köcher meines Sohnes den tödtlichen Pfeil durch seine Bitten hervorlockte? Hat er nicht ausdrücklich gebeten: „mögen die Danaer meine Thränen mit deinen Geschossen büßen, „*τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν* (I. 1, 42)? Und ist es nicht eben dieses „herbe Geschöß“, *βέλος ἐχέπενκές* (V. 51), womit er die Danaer hinstreckt? Zwar behaupten die Menschen, um sich zu bethören: mein himmlischer Sohn sei in seinem Priester beleidigt worden; der Priester habe nicht sich, sondern nur seinen Gott rächen wollen. Die Thoren! sie sehen nicht ein, daß Gott nur ein Zauberwort ist, hinter welches der Priester sein eigenes Wesen verbirgt, um es in den Augen des vom Schein beherrschten Haufens zu einem selbst göttlichen, unverletzlichen Wesen zu machen. Hatte denn der Priester nicht ein persönliches Interesse? War die Chryseis, die er vom Agamemnon zurückverlangte, die Geliebte oder Tochter meines göttlichen Sohns? Hat er nicht also seine Sache zur Sache Gottes, seinen Zorn zum Zorne Gottes gemacht? [42] Wie können daher die selbstsüchtigen Menschen uns Göttern die Uebel schuld geben, die sie sich selbst gegenseitig aus Rache zufügen? Was sie uns höchstens vorwerfen können, ist unsere Güte, mit der wir thun, was sie wollen; aber wären wir ihre Götter, wenn wir ihre Bitten nicht erfüllten, ihre Beleidigungen nicht rächten?

Zeus hat vollkommen Recht. Auf Chryses Fluch kommt die Pest, auf seinen Segen verschwindet sie. Das Wohl und Wehe, das Schicksal des Menschen hängt vom Priester, hängt von einem Wesen seines Gleichen überhaupt ab. Das Schicksal über dem Menschen ist das Schicksal im Menschen; die Nothwendigkeit,

welcher er unterworfen, ist eine Gefühlsnothwendigkeit, keine kalte, sondern blutheiße Nothwendigkeit, vor Allem jene Nothwendigkeit, die mit der Wirkung die Gegenwirkung, mit dem Angriff die Nothwehr, mit der Beleidigung den Zorn der Empörung, mit der Blutschuld die Blutrache unzertrennlich verknüpft. Die Nerven dieser Nothwendigkeit sind die Menschen, die Muskeln derselben die Götter, oder, wenn wir beide unter denselben Namen bringen wollen, so sind die Menschen die Empfindungs-, die Götter die Bewegungsnerven dieser Nothwendigkeit, welche das vom Menschen Empfundene mit der Außenwelt vermitteln und vollstrecken. Es ist darum eins, ob ich bei einem Strafübel als Ursache nur die Götter — denn was sie auch nicht im Namen, das thun sie doch im Sinne der Menschen — oder Gott und Mensch, oder nur den Menschen allein nenne. Aber gleichwohl sind doch die Fälle, wo der Mensch ausdrücklich als Urheber genannt wird, höchst interessant. Also einige Beispiele.

Klytemnestra hatte mit ihrem Buhlen Aegisthos ihren von Troja heimgekehrten Gatten Agamemnon meuchlings ermordet. Aber die Nothwendigkeit unter dem Namen der Gerechtigkeit, die die Schuld einfordernde Dike verkündet, wie wir bereits sahen, das Gesetz, daß mörderisch vergoffenes Blut wieder Blut erheischt (Aeschyl. Choeph. 396). Aber ist dieses Gesetz ein außer- und übermenschliches, ein abstractes Gesetz, ein bloßes Gedankengespenst? Wohl ein Gespenst, aber das Gespenst des gemordeten Vaters, welches nicht zum Himmel, sondern zum Sohne um Rache schreit, welches, wenn auch nicht mehr an sich selbst, doch in dem für den Vater empfindenden, im Vater lebenden Sohn noch mit Fleisch und Blut zusammenhängt. „O ihr Herrinnen der Unterwelt, ihr vielvermögenden Flüche der Todten, seht auf diese Schmach im Hause der Atriden“, ruft Orestes aus und

fleht den Schatten seines Vaters um Beistand an. (Ebenb. V. 392, 480.) Und als die Mutter ihre Frevelthat mit dem Schicksal entschuldigt, so entgegnet er ihr: „nun auch diesen Tod bringt dir das Schicksal“ (875). Was aber das für ein Schicksal ist, erklärt er selbst, wenn er sagt: „wie entfliehe ich des Vaters Fluchen, wenn ich diese That unterlasse?“ und dann mit den Worten schließt: „des Vaters Schicksal schießt dir diesen Tod“ (889). Doch gehen wir aus dem Theater der Tragödie auf das Theater der Geschichte, der Geschichte des handelnden Glaubens — und Aberglaubens, werden die modernen hohlgläubigen Theisten berichtigend hinzusetzen. Aber die Anthropologie kümmernt sich nicht um diesen Unterschied, denn sie steht nicht auf dem engherzigen Parteistandpunkt des Theismus, welcher den Monotheismus für Glauben, den Polytheismus für Aberglauben erklärt; sie hat die Menschheit im Ganzen und Großen vor Augen, wo der einzige, ausschließliche, allein wahre Gott sowohl der Zeit als dem Raume nach nur als ein Gott neben und unter vielen andern Göttern erscheint, der intolerante Monotheismus sich also friedlich und gesellig nur als eine besondere Art des menschheitlichen Polytheismus erweist; sie weiß ebensowohl aus der Geschichte, als aus der täglichen Erfahrung, daß es keinen oberflächlichen, willkürlichen und selbstsüchtigen Unterschied gibt, als den zwischen Glauben und Aberglauben, daß fast jede Secte, jede Nation, jede Zeit ihre Meinungen und Vorstellungen für gesunden Glauben, die ebenso berechtigten Meinungen und Vorstellungen anderer Secten, Völker und Zeiten aber für thörichten Aberglauben erklärt, weiß daher auch, daß so Manches, was jetzt als heiliger Glaube von allen Höfen allergnädigst protegirt und honorirt, von allen Akademien und Universitäten allerunterthänigst demonstirt und venerirt wird, in naher Zukunft schon

nur noch als ein Curiosum des Aberglaubens bei dem Antiquar oder gar Abdecker zu finden sein wird. Doch zur Sache!

Die Spartaner — auch die Athener, die aber hieher nicht gehören, weil in Betreff ihrer Strafe Herodot selbst nicht mit sich im Reinen ist — hatten die Gesandten des Darius ums Leben gebracht. Darüber entbrannte gegen sie der Zorn des Talthybios, des Herolds des Agamemnon, welcher in Sparta einen Tempel hatte, und dessen Nachkommen, die sogenannten Talthybiaden das Ehrenamt aller Gesandtschaften hatten, so daß sie lange das Unglück traf, keine gottwohlgefälligen, also glückverheißenden Opfer zu haben. (Herod. 7, 134.) Der Dichter Stesichorus hatte die Helene durch Verse beleidigt und erblindete. Sie selbst ließ ihm nun sagen, daß ihr Zorn die Ursache dieser Erblindung wäre. (Paus. 3, 19, 11.) Der spartanische König Kleomenes hatte fast 5000 Argier, die in den heiligen Hain des Argus, des Sohnes der Niobe, schutzfliehend geflohen waren, verbrennen lassen, das heilige Feld der eleusinischen Göttinnen verheert, und das delphische Orakel bestochen, auszusagen, daß Demaratus kein Sohn des Königs Ariston sei, um ihn dadurch der Königswürde zu berauben. Kleomenes fiel darauf in Wahnsinn und entleibte sich. Den Argiern galt nun dieser tragische Tod für eine Strafe wegen des Frevels gegen die Schutzfliehenden des Argos — *τοῖς ἐκείταις τοῦ Ἀργίου δίδόντα αὐτὸν δίκην* — den Athenern wegen der Verwüstung des heiligen Gebietes, den Delphern wegen der Bestechung des Orakels. Pausanias aber glaubt hier gleichsam eine Concurrency des Zorns der Heroen und des Zorns der Götter annehmen zu dürfen, da ja auch Proteusilaos, der doch kein berühmterer Held als Argos sei, auf eigene Faust oder für sich *ἰδίᾳ* sich an dem Perser Artayktes gerächt habe. (3, 4, 5.) Dieser Artayktes war nämlich, wie Herodot (9, 115—120) er-

zählt, weil er durch die Entweihung und Plünderung seines Tempels den Proteſilaos, welcher nach Herodots Ausdruck von den Göttern die Macht erhalten, auch noch todt ſich an ſeinen Beleidigern zu rächen, beleidigt hatte, auf Veranlaſſung eines wunderbaren Zeichens von dem atheniſchen Feldherrn Xantippos aufgehängt worden. Was jedoch das traurige Ende des Kleomenes betrifft, ſo drückt ſich Herodot (6, 84) hierüber ſo aus: mir ſcheint er die dem Demarat ſchuldige Strafe bezahlt oder ge-
büßt zu haben.

Wie paſſen denn aber dieſe von Heroen hergenommenen Beiſpiele hieher? Wenn dieſe nicht hieher paſſen, ſo paßt auch kein Agamemnon, kein Achilleus zu einem menſchlichen Beiſpiel, ſo ſind überhaupt alle aus der fernen, heroïſchen Vergangenheit geſchöpften Beiſpiele unſtatthaft; denn alle ausgezeichneten Menſchen der fernen Vergangenheit — und nur dieſe erhalten ſich ja im Gedächtniß — erſcheinen der Nachwelt in übermenſchlichem Lichte. Werden ja ſelbſt in den Augen der nüchternſten Zeiten die Menſchen immer ſchlechter und kleiner, je näher ſie der Gegenwart kommen, biß endlich die Helden des Tages, natürlich nur wenn ſie mit dem Vorurtheil und Egoismus der herrſchenden Parteien in Widerſpruch treten, in den Augen der beleidigten Eitelkeit und Selbſtſucht unendlich klein, ja völlig null werden, um endlich wieder der fernen Nachwelt unendlich groß zu erſcheinen.

In dem alten Korinth ſtand neben dem ſogenannten Odeum ein Grabmal für die Kinder der Medea Mermeros und Pheres; dieſe waren von den Korinthiern ungerechter Weiſe zu Tode geſteinigt worden, und deßwegen ſtarben die kleinen Kinder der Korinthier ſo lange, biß ihnen auf einen Orakelspruch ein jährliches Opfer gebracht und ein Bild der Furcht aufgeſtellt wurde, wie Pauſanias erzählt (2, 3, 6). Es heißt hier: τὰ τέκνα Κο-

ρινθίων τὰ νήπια ὑπ' αὐτῶν ἐφθείρετο. Facius in seiner Ausgabe des Pausanias bemerkt hiezu: non ab iis, sed ob illos Medae pueros lapidatos interempti sunt; nicht von ihnen, sondern ihretwegen seien die kleinen Kinder zu Grunde gerichtet worden. Es ist aber gar nicht nöthig, hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Präposition: ὑπὸ abzugehen; denn wenn man auch die Götter als die Vollstrecker dieser Todesstrafe sich denkt, so war doch der Zorn, das μῆνμα der ungerecht getödteten Medea-Kinder die Ursache des Götterzorns, so haben doch sie, ja sie selbst nur, wenn auch nicht in eigener Person, sondern in der Person der Götter sich an den Korinthern gerächt. Als Achilleus in seiner Mordwuth dem sterbenden Hector seine letzte Bitte, den Seinigen seinen Leichnam zurückzugeben, abgeschlagen hatte, sagte dieser zu jenem: hüte dich oder siehe zu, daß ich dir nicht ein Zorn („Ursach, Gegenstand des Zorns“) der Götter werde, μή τοί τι θεῶν μῆνμα γένωμαι. J. 22, 358. [43] Die deutschen Uebersetzer: Boß, Minkwitz, Wiedasch übersetzen: „daß nicht dir Götterzorn ich erwecke“, „daß ich dir nicht den Zornsfluch der Götter erwecke“, „besorg' ich werde der Ewigen Zorn dir erwecken“, und Eustathius und die Scholiasten zu dieser und der gleichlautenden Stelle in der Odyssee 11, 73 erklären es ebenso, es stehe statt, daß dir nicht die Götter durch mich, d. h. meinetwegen, δι' ἐμέ zürnen. Richtig; aber gleichwohl ist der wörtliche Ausdruck, daß ich dir nicht zum Zorn der Götter — freilich nicht zur μῆνις, sondern zum μῆνμα, dem Concretum der μῆνις, des Zornes — werde, viel kräftiger, poetischer, leidenschaftlicher, und eben deswegen wahrer und genetischer; denn die ursprüngliche Wahrheit ist nur die Leidenschaft, nur die Sprache der Leidenschaft die Sprache der Wahrheit. „Ich folg' abwesend, sagt die racheglühende Dido zu dem treulosen Aeneas, mit schwarzer Furienglut, und entseelte

der kalte Tod mir die Glieder, schwebt, wo du weilst, mein Schatten um dich; dann büße mir Unmensch, dabis improbe poenas. Dann, dann hör' ich, wie froh! das Gerücht bei den Manen des Abgrunds." (Virg. Aen. 4, 384 nach Voss.) Und später, nachdem sie die Götter um Erfüllung ihres mit dem letzten Seufzer und Blutstropfen — hanc vocem extremam cum sanguine fundo — bekräftigten Rachegebets wider Aeneas angefleht, macht sie ihren persönlichen Haß zum Haß der Völker und Elemente selbst, hegt sie zu ewiger Feindschaft die Tyrier wider die Römer auf, und verheißt noch einen späten Rächer, aber nicht aus den Wolken, sondern aus ihren eigenen Gebeinen. „Einst aus unserer Asche soll auferstehen ein Rächer." Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor. (Aen. 4, 625.)

Es war bekanntlich überhaupt der Glaube der Alten, daß die Schatten oder Seelen der Ermordeten, wenn sie durch keine Versöhnungsoffer beruhigt würden, auch noch nach dem Tode ihre Mörder verfolgten. Συμπόνει πατρὶ, ξύνκαμν' ἀδελφῶ, hilf dem Vater, theile die Arbeit mit ihm, kämpfe mit dem Bruder, sagt daher Elektra bei Sophokles (B. 986) zu ihrer Schwester, als sie im Glauben, Orestes sei todt, sie zur Rache gegen Klytemnestra und Aegisthos auffordert. Pausanias, erzählt Plutarch in seiner Schrift von der späten Rache der Götter, hatte in seinem Uebermuth (oder Ueppigkeit, Ausgelassenheit, Geilheit, ὕβρις) Kleonike, eine freie Jungfrau von Byzanz zu sich bestellt, um die Nacht mit ihr zuzubringen, dann aber, als sie zu ihm kam, aus Furcht und Verdacht getödtet. Oft erblickte er sie nun im Schlafe, indem sie zu ihm sagte: „Komme heran zum Gericht, unheilvoll ist Männern die Wollust"; und als das Phasma, die Erscheinung, das Gespenst ihm keine Ruhe ließ, segelte er zum Psychopompeion, Todtenorakel oder Todtencitationsort (s. Nitzsch, Anm.

zur Odysse. 10, 492. S. 152) nach Heraklea und beschwor oder citirte durch gewisse Versöhnungsoffer die Seele des Mädchens. Sie erschien und verkündete ihm, daß er in Sparta das Ende seiner Leiden finden würde. Er fand aber dort den Tod. Er erhielt, wie sich Pausanias ausdrückt, der diese Geschichte, wie Plutarch selbst im *Rimon* (R. 6), unständlicher erzählt, die gebührende Strafe von der „Kleonike und der Gottheit.“ „Wenn, sagt später Plutarch in der eben angeführten Schrift von der späten Rache der Götter, die Seelen der Verstorbenen, so wie sie den Leib verlassen, wie Nebel oder Rauch vergingen, wie hätten die Götter, z. B. Apollo so viele Versöhnungsmittel (*ἱλασμοὺς*), so viele Belohnungen und Ehren für die Todten von den Menschen verlangen können, ohne sie zu täuschen und betrügen? Nein! ein und derselbe Grund spricht für die göttliche Vorsehung und die Dauer der menschlichen Seele; beide stehen und fallen miteinander, denn nur, wenn die Seele noch nach dem Tode übrig bleibt, gebühren ihr Strafen und Belohnungen.“ Nein! die Todten sind nicht todt, aber lebendig nur für die Lebendigen und in den Lebendigen; sie verschwinden nicht, wie Rauch und Nebel; sie entscheiden auch als Todte noch über das Schicksal der Lebendigen; sie machen, leider! nur zu oft, selbst noch die späten Nachkommen zu willen- und vernunftlosen Werkzeugen ihres letzten Willens, treffen „Verfügungen, welche, um mit Portalis zu reden, subordonnent les intérêts du peuple vivant aux caprices du peuple mort et dans lesquelles par la volonté de la génération qui n'est plus, la génération qui est se trouve constamment sacrifiée à celle qui n'est point encore.“ (A. Feuerbach, *Themis* 1812. S. 31.)

Molione, Aktors Gemahlin, hatte Flüche auf die Eleer gelegt, wenn sie sich nicht von den Isthmischen Spielen fern hielten, weil

die Korinther ihr die Bitte abgeschlagen hatten, die Argier, bei denen Herakles, der Mörder ihrer Kinder, damals weilte, davon auszuschließen. Und noch bis jetzt, erzählt Pausanias (5, 2, 3), beobachten die Eleer diese Flüche der Molione. Der Läufer Dibotas, der erste Achäer, der in Olympia gesiegt, hatte bei seinen Landsleuten keine Auszeichnung erhalten. Deshalb that er den Fluch, daß nie mehr einem Achäer ein olympischer Sieg zu Theil würde, und ein Gott ließ es sich angelegen sein, die Flüche des Dibotas zu vollziehen. Als aber die Achäer vom delphischen Orakel den Grund erfahren hatten, warum sie nie den olympischen Siegerkranz erhielten, so ließen sie unter andern Ehrenbezeugungen dem Dibotas ein Bildniß in Olympia setzen, und darauf erhielt Sostratos von Pellene den Sieg auf der Rennbahn. Und noch jetzt, sagt Pausanias, bringen die Achäer, welche an den olympischen Kämpfen Theil nehmen wollen, Todtenopfer dem Dibotas, und bekränzen, wenn sie gesiegt haben, sein Bild. Die Messenier, die Todtsfeinde der Lakedaemonier, behaupteten, daß ihr Held Aristomenes, ob er gleich nicht mehr unter den Lebenden war, *οὐ μετὰ ἀνθρώπων ἐτι ὄντα*, der Schlacht bei Leuktra beige- wohnt, den Thebanern geholfen, ja hauptsächlich die Niederlage der Lakedaemonier verursacht habe. [44] Pausanias (4, 32, 4) sagt bei dieser Gelegenheit, „daß, wenn man annehme, daß die Seele des Menschen unsterblich sei, was zuerst die Mager, die Inder und Chaldäer und ihnen zufolge auch mehrere Griechen, besonders aber Plato, behauptet hätten, man nicht läugnen könne, daß dem Aristomenes ein ewiger Haß gegen die Lakedaemonier eingepflanzt sei.“ So verewigt im ewigen Leben der Mensch nur das zeitliche Leben! Auf dem Hippodrom zu Olympia war eine Stelle, genannt die Pferdescheuche, *Taraxippos*, weil gewöhnlich die Pferde hier scheu wurden, so daß die Wagen zerbrochen und

die Wagenlenker verwundet wurden. Es befand sich daher hier ein Altar, und die Wagenlenker opferten da dem Tararippos und baten ihn um seine Gunst. Wer übrigens dieser Tararippos gewesen, darüber waren die Meinungen verschieden, doch kamen die meisten darin überein, daß es ein beim Reiten oder Wagenlenken Verunglückter wäre, der hier seinen Zorn ausließe. Pausanias selbst hält es jedoch für das Wahrscheinlichste, daß dieser Pferdeschrecken ein Beiwort des Poseidon Hippios. (6, 20, 8.) Doch lassen wir diesen Gespensterspuk! Bei den Leukanern, erzählt Melian (Var. Hist. 4, 1), ist Gesetz, daß, wenn Jemand einen Fremden, der nach Sonnenuntergang kommt und bei ihm ein Obdach sucht, nicht aufnimmt, er bestraft werde, seine Ungastfreundschaft büßen solle, wie es mir scheint, ebensowohl dem Fremdling, als dem Zeus Xenios, dem die Fremden beschützenden Gott.

Auch in der Bibel wird das erste Strafmaß, der erste Fluch, der von der Gottheit über eine blutige That verhängt wird, nicht deswegen verhängt, um etwa die gestörte Ordnung wiederherzustellen, oder die beleidigte Gottheit oder Gerechtigkeit zu versöhnen, sondern um die beleidigte Menschheit zu rächen und sühnen. „Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde“. „Und nun verflucht (seist) du von („weg von, aus“ oder richtiger von) der Erde“. 1. Mos. 4, 10. Dem Fluche oder Gerichte der Gottheit geht also das Zetergeschrei der menschlichen Rache voraus.

Die Idee, daß der Richter nur der Rächer und Stellvertreter des Beleidigten sei, jener auf die Fürbitte dieses den Verbrecher zu begnadigen habe, das Schicksal des Beleidigten also nur von dem guten Willen des Beleidigten abhängen — eine Idee, die auch in den deutschen Rechten und Gerichten so lange geherrscht hat,

auf dem Gebiete des peinlichen Rechts aber von unsern Juristen als ein „roher Begriff der Strafgerechtigkeit“ verworfen wird, ist eine uralte und eben deswegen unreligiöse Idee. Als Pharaos das Weib Abrahams mißbrauchen wollte, da plagte der Herr den Pharaos mit großen Plagen und sein Haus „um Sarai, Abrahams Weibes willen“ (1. Mos. 12, 17), und als Abimelech dasselbe vorhatte, verschloß der Herr zur Bestrafung dieses *conatus delinquendi* die Leiber seiner Weiber (machte sie unfruchtbar), aber auf Abrahams Fürbitten, erließ er ihm wieder diese Strafe, „heilte“ (*sanavit, condonavit*) den Abimelech. (1. Mos. 20.) Zu Davids Zeit war eine dreijährige Theuerung, und zwar, wie „der Herr sprach, um Sauls willen, daß er die Gibeoniter (wider den beschworenen Bund mit ihnen) getödtet hat.“ David fragt nun die Gibeoniter: „was soll (werde) ich euch thun und womit versöhnen (*expiare, placare*) und ihr (daß ihr) das Erbtheil Jehovahs (d. h. das Land oder Volk Israel) segnet.“ Sie verlangen sieben Männer aus Sauls Hause, um sie dem Herrn aufzuhängen. David „gab sie in die Hand der Gibeoniter; die hingen sie auf dem Berge vor dem Herrn. . . . Also ward Gott nach diesem dem Lande wieder versöhnt“ (2. Sam. 21, 1—15) — versöhnet nicht dadurch, daß David die Gebeine Sauls und der Gehenkten bestattete, was hier nur Nebensache, sondern dadurch, daß die Gibeoniter versöhnt waren. Daher heißt es auch dem hebräischen Text nach wörtlich: Gott ließ sich erhören dem vom Lande, d. h. Gott erhörte, verwirklichte jetzt die Segenswünsche der Gibeoniter, so daß die Hungersnoth, die Folge ihrer frühern Racheflüche, aufhörte. Darum fragt sie ja David (B. 3): „was soll ich thun, daß ihr segnet,“ also nicht mehr flucht. Zwar heißt es, daß sie die Nachkommen Sauls „dem Herrn“, dann „vor (*coram*) dem Herrn“ aufhingen, aber da Gott der Rächer

und Vertreter des Beleidigten, so ist klar, daß dieses für und vor Gott auch hier nur ein latentes für und vor sich selbst ist.

19.

Das Gewissen und das Recht.

Die Nemesis, die Strafgewalt, welche die Menschen selbst auch noch als Todte vermittelt der Lebendigen ausüben, sei es nun für sich selbst oder in Gesellschaft der Götter, offenbart sich nicht blos in äußerlichen Uebeln, sondern auch in innerlichen Leiden, in den Foltern des bösen Gewissens, d. h. des Bewußtseins der bösen That, welches aber eben in dem sinnlichen, thatkräftigen Wesen der Alten die persönliche, rachsüchtige Erscheinung (Vorstellung) des Verletzten selbst ist. So ist es in Aeschylos Cumeniden der Schatten der Klytemnestra, welcher die schlafenden Furien zur Verfolgung ihres Mörders Orestes auffordert; in Sophokles Elektra Klytemnestras Traumbild von Agamemnon, das ihr Gewissen, d. h. ihre Furcht erregt und sie bewegt, dem verhassten Todten Opfer darzubringen. Wenn auch vielleicht, sagt Juvenal in der 13. Satyre von dem Schändlichen, der seinen Freund durch einen Meineid um sein ihm anvertrautes Geld gebracht hatte, der Bösewicht einen Augenblick Ruhe hat und einschlummert, so erwacht er doch sogleich wieder vor Angst, indem er den Tempel und Altar der verletzten Gottheit, vor Allem aber dich, den Betrogenen, im Traume erblickt. Dein hehres Bild, das ihm (wie eine Rachegottheit) in übermenschlicher Größe erscheint (von der Furcht übermenschlich groß vorgestellt wird), erschreckt ihn und zwingt ihn zum Eingeständniß seines Verbrechens.

Glaubt nicht, sagt bekanntlich Cicero in seinen Reden, daß die, welche eine verruchte That begangen haben, von den Furien mit brennenden Fackeln, wie sie die Dichter darstellen, verfolgt werden; es sind die Furien des bösen Gewissens, die den Verbrecher Tag und Nacht in Angst und Schrecken versetzen. Die brennenden Fackeln, die Peitschen und Schlangenhaare der Furien haben freilich nur theatralische oder poetische Bedeutung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber die Vorstellung selbst des bösen Gewissens als eines bösen, rach- und verfolgungsfüchtigen Wesens ist eine wahre, nothwendige, nicht willkürliche Vorstellung — eine Vorstellung, die nicht nur die lebhafteste, Alles verpersönlichende oder richtiger verkörpernde Darstellungsweise des Alterthums, sondern den sensualistischen Ursprung des Gewissens selbst offenbart. Es ist das sinnliche Bild des Verletzten, es ist das ihm zugefügte Wehe, welches dem Verbrecher nach der That — *post factum poenitet actum* — aus unwillkürlicher, ununterdrückbarer Sympathie selbst wehethut, es sind, um mit der Fackel der Furien des Mörders den Gegenstand zu beleuchten, die schmerzlichen Geberden und Töne, die letzten Seufzer und Flüche, es sind die aus der Erinnerung und Einbildungskraft unvertilgbaren Hesiodischen *δαδάμυγες αἱμοτόεσσαι*, die Blutstropfen, aus denen die Erinyen oder Furien entspringen. Daher haftet auch das Gewissen oft nur an ganz speciellen sinnlichen Eindrücken. Had he not resembled My father as he slept, I had done't, sagt Lady Macbeth, und der Eindruck dieser Ähnlichkeit ist die einzige Spur von einer Gewissensregung in ihr vor der That des Neuchelmords. „Das Bild einer einzelnen Handlung oder eines einzelnen Nebenumstandes derselben ist es, welches Verbrecher öfters als marternde Furien lange Jahre begleitet. Viele haben erzählt, wie das Wimmern des Ermordeten,

das Bild einer gewissen Gegend, worin die Handlung geschah, das Blut, das sie immer noch an ihren Händen oder an dem Orte, wo es vergossen worden, zu sehen glaubten, sie wachend und träumend nie verlassen habe, und ihnen bis an die Todesstunde oder die Stunde des bessern Besinnens gefolgt sei.“ (Schubert, Symb. des Traumes. S. 65.) „Gott, ich bin verloren! Nehmt es doch weg! ich kann es nicht ansehen“, mit diesen Worten verrieth sich beim plötzlichen Anblick vom Bildniß der ermordeten Person ein Mörder. (Wagener, Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufall 2. Th. S. 76.) Der Mörder eines Kindes „bildete sich dreißig Jahre nach seiner schrecklichen That ein, den Teufel vor sich zu sehen, der ihm mit gräßlichen Geberden und schrecklichen Drohungen das ermordete Kind, auf den Säbel gespießt, bluttriefend, die Glieder verzerrend und mit dem Tode ringend vorhielt.“ (Ebenb. 1. Th. S. 87.)

Das Gewissen ist der alter ego, das andere Ich im Ich. So ist der Vater das Gewissen des Sohnes — was würde mein guter Vater dazu sagen, wenn ich das thäte? — der Freund das Gewissen des Freundes, der Lehrer das Gewissen des Schülers, der Jude, nicht der Mensch überhaupt, nicht die Gajim, die Nichtjuden, das Gewissen des Juden, der Grieche, nicht der Barbar, das Gewissen des Griechen. „Wenn ich, sagt ironisch Eumaios zu Odysseus, nachdem ich dich als Gast in meine Hütte aufgenommen, dich tödtete, da würde ich mir traun! einen guten Namen und Ruhm bei den Menschen, den jezigen sowohl, als den künftigen erwerben, da könnte ich dann wohl herzensfroh zu Zeus Kronion beten.“ (D. 14, 403.) „Ha ihr Hunde, ruft Odysseus den Freiern zu, weder die Seligen scheuend, die hoch den Himmel bewohnen, noch (daran denkend) ob unter den Menschen beschimpft würd' euer Gedächtniß.“ (D. 22, 39.) „Mißbilligt doch selber

das Unrecht, sagt Telemach zu denselben, und scheut die benachbarten Menschen und fürchtet die Rache der Götter.“ (D. 2, 64.) Und später sagt eben dasselbst (B. 134) Telemach: „wenn ich die Mutter aus dem Hause schickte, Böses ja würd' ihr Vater mir thun, und andres der Dämon senden, nachdem zu den grausen Erinyen flehte die Mutter, scheidend aus unserm Haus und verunglimpft wär' ich bei allen Sterblichen“, *νέμεσις* (Unville, Rüge, Tadel) *δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται*.

Der allgemeinen Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen zufolge wird hier von der Nemesis, dem Tadel der Menschen der Zorn der Götter unterschieden. Aber wie dieser zu jenem sich verhält, wie die Götter nur im Wunsche, nur in Gedanken, die Menschen aber in der That und Wahrheit diesen Zorn in sich selbst empfinden und vollstrecken, beweist z. B. Odysseus, wenn er zum Polyphem sagt, nachdem er selbst ihn geblendet: „endlich mußten ja wohl des Frevels Thaten dich treffen. Grausamer! weil du die Gäste so ungescheut in der Wohnung eingeschluckt, drum strafte dich Zeus und die andern Götter“ (D. 9, 477), oder, wenn er, nachdem er selbst die Freier getödtet, zur Eurycleia sagt, indem er ihr das laute Jubeln über den Tod derselben verwehrt: „diese bezwang der Götter Gericht (oder Geschick, *μοῖρα θεῶν*) und die Thaten des Frevels, denn sie ehrten ja keinen der sterblichen Erdbewohner, weder gering, noch edel. Darum traf die Freveler das schreckliche Todesverhängniß“. (D. 22, 413.) So läuft der Unterschied zwischen Gott und Mensch nur darauf hinaus: Unrecht leiden, Rache fühlen heißt Mensch sein, aber Rache ausüben, Rechte, Menschenrechte siegreich geltend machen, heißt Gott sein. „Wahrlich, sagt daher Theognis (B. 339 bis 340), ein Gott erschien' ich alsdann mir unter den Menschen, wenn mich im Rachegenuß träfe des Todes Geschick.“ *χοῦτως*

ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώποις θεὸς εἶναι, εἰ μ' ἀποτισά-
μενον μοῖρα κίχοι θανάτου.

Eben so wird in den angeführten homerischen Stellen die Selbstmißbilligung des Unrechts von der Scheu vor der Mißbilligung der Andern unterschieden, zugleich aber durch ein Und verbunden; denn beide sind in der That nur Synonyme; die Nemesis oder Rüge des Gewissens ist nur die anticipirte, die von mir selbst an mir ausgeübte Nemesis der Andern. Der Inhalt ist in beiden derselbe; der Unterschied nur der, daß im Gewissen der Richter und der Thäter in Einer Person vereinigt sind.

Nicht nur der Glaube, auch das Gewissen „kommt aus dem Gehör“, aber auch aus den Augen. Das Gewissen ist keine besondere „Anlage“, überhaupt nichts Angebornes, sondern etwas Angebildetes, oft selbst mit vieler Mühe Eingebläutes. Wer nie eine Strafe gesehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von Andern gehört, oder auch selbst nie einem Andern — denn bekanntlich nimmt man an Andern als Fehler wahr, was man an sich entweder gar nicht oder doch wenigstens nicht als Fehler bemerkt — einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr sich selbst worüber Vorwürfe machen können. Was der Mensch Andere — seine Eltern, seine Alters- und Standesgenossen, seine Landsleute — thun sieht und billigen hört, das thut er und thut es mit gutem Gewissen. Wo ein Verbrechen oder Laster Brauch, Sitte ist, da macht sich auch der Mensch aus diesem Verbrechen, diesem Laster kein Gewissen. Das Gewissen ist die Furcht, Etwas zu thun, worauf Strafe steht, bestehe diese Strafe auch nur in dem mißbilligenden Urtheil der Andern — ein Urtheil, das aber der Mensch zu seinem eignen Urtheil und Richtmaaß für sich macht, so daß er endlich zu seiner moralischen Orientirung und Zurechtweisung nicht mehr der Vorstellung bestimmter, das Ge-

wissen vertretender und verkörpernder Persönlichkeiten bedarf, sondern sich selbst genügt und daher auf den Standpunkt tritt, wo er die ebenso praktisch wichtige, als erhabene Lehre der griechischen Weisen ausspricht: *σεαυτὸν αἰδοῦ* (Sosiadae Sept. Sap. Praec.), „Scheue, verehere dich selbst“, „Schäme *αἰσχύνεο* dich vor Allem vor dir selbst“ (Pythagoras Aurei V. 12), „mehr als vor Andern“ (Demofrit bei Stobäus 31, 7). Nur Wenige mögen sich jedoch auf diesen Standpunkt erheben und in Wahrheit von sich sagen können: mein Selbstbewußtsein, mein Gewissen gilt mir mehr als das Gerede der Leute, *mea mihi conscientia pluris est quam hominum sermo*. (Cic.) Bei den Meisten ist die Stimme des Gewissens nichts andres, als die öffentliche Stimme, das: „Was werden die Leute dazu sagen?“ wovon ihnen die Ohren klingen — eine Stimme, deren Furcht freilich ebenso oft von Verbrechen abhält, als zu Verbrechen verleitet. Die Vorstellung von den Andern, namentlich von der Vorstellung, die sie von uns haben, ist so mächtig, daß wir oft etwas nur thun oder unterlassen, um die Andern in ihrer Vorstellung von uns nicht zu täuschen, um so wirklich zu sein, was wir zu sein scheinen. So sagte der heilige Franciscus von Assisi einst, als er sich den Genuß von Fleisch erlaubte: „es ziemt sich nicht, daß das Volk öffentlich mich für enthaltsam hält und ich im Geheimen mich fleischlich erquicke“. (Opp. omn. Col. 1849. p. 225.)

Aber wie kann ich denn das Strafurtheil der Andern über mich selbst fällen, wenn ich mich nicht für strafwürdig erkenne, nicht also ein von dem Urtheil der Andern unabhängiges, eingebornes Maasß des Rechten und Unrechten in mir habe? Allerdings habe ich ein solches in mir, aber nur in dem allen Wesen, folglich auch dem Menschen eingefleischten, in ihm nur zu Verstand und Bewußtsein gekommenen Grundtrieb der Selbstliebe;

denn nur in seinem Egoismus hat der Mensch ein Kriterium, ein Unterscheidungsmaaß zwischen Recht und Unrecht, Dürfen und Nichtdürfen. Darum heißt es: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen,“ Matth. 7, 12, oder verneinend ausgedrückt, wie es im Talmud heißt: quod exosum tibi est, alteri ne facias. Was du deinem Nächsten zum Vorwurf machst, thue selbst nicht, *ὅσα νεμεσᾶς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποιεῖ*, sagt Pittacus von Mitylene, sagt das von dem Andern auf den empfindlichen, egoistischen Tadler unwillkürlich zurückgeworfene Licht des Gewissens oder Selbstbewußtseins. Selbst der Dieb will nicht, daß ihm sein Eigenthum gestohlen, selbst der Mörder nicht, daß ihm sein Leben genommen werde. Dieser Wille selbst des Verbrechers, daß sein Leben und Eigenthum heilig sei, vom Andern nicht verletzt werde, im Gegensatz zu seinem eignen Thun und Verfahren gegen den Andern, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht. Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht thut, wenn er das Meinige nimmt, so sagt mir derselbe auch zugleich vermittelt meines Verstandes — wenn auch vielleicht nicht im Voraus, sondern erst in Folge empfindlicher, körperlicher Demonstrationen — daß ich auch dem Andern Unrecht thue, wenn ich ihm das Seinige nehme. Einseitig, d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums, welcher ein fühlbarer Zwiespalt, welcher ein empörender Widerspruch, nicht auch auf Seiten des Andern dieselbe anzuerkennen! Und sagt mir denn nicht schon selbst die kurzjüchtigste Klugheit, daß ich den Andern anerkennen und respectiren muß, wenn ich selbst anerkannt und respectirt sein will?

Zudem — ein wesentliches Zudem — ist der Andere, den ich als einen mir Gleichberechtigten anerkenne, kein Gleichgültiger,

kein Mensch überhaupt, wie ihn der Rechtsphilosoph in seinem Kopfe hat, sondern mein Nächster, ein Blutsverwandter, ein Stammgenosse, ein Mensch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe, sind ursprünglich auch die Schranken des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden ist ja Alles erlaubt. So stützt sich selbst das Gewissen auf die Wahrheit des Sensualismus, leider! nur zu oft und zu lange selbst in seiner beschränktesten, rohesten Gestalt. Wesen, mit welchen der Mensch die Geschlechts-, die Blutsgemeinschaft verschmäh't, verweigert er auch die Rechtsgemeinschaft. Gleiches Blut gleiches Gut — gleiches Gesicht gleiches Gericht — so lauten die ersten sensualistischen Rechtsprincipien. Wenn der Mensch sich ein Gewissen daraus macht, Thiere mit grausamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen selbst Rechte einräumt — s. z. B. Michaelis, Mosaisches Recht § 166 Recht der häuslichen Thiere — so kommt auch dieses nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Wesen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn selbst schmerzen, daß er sie folglich wenigstens als entfernte Blutsverwandte von sich ansieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere sogar soweit, daß sie junge Hunde, Rehe, Affen, Bekari u. s. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Brust legen und säugen. (Ausland 1843 N. 288. 1845 N. 316.) Das Recht ist daher nichts andres, als der auf das Band der Blutsverwandtschaft, der physischen Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, sondern zweiseitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbstliebe Anderer sich selbst Anerkennung, Geltung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen.

Das Recht aus einer besondern Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menschen unterschiedenen „Rechtssinn“, oder einer be-

sondern „Rechtsvernunft“ ableiten, das Recht vom Egoismus und „Utilismus“ absondern, zu einem Ding an sich machen, heißt die Hecke, die ich zum Schutze um den Lustgarten meines Rechts ziehe, aus einem besondern Heckensinn ableiten, heißt die Hecke aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für sich selbst, zum Selbstzweck machen. [45] Für den Richter und den Juristen als solchen ist freilich die Hecke die Hauptsache, denn sie ist die Gränze meines Rechts, die Scheidewand zwischen Mein und Dein; aber für mich selbst, den Besitzer oder Eigenthümer, ist die Dornenhecke des Rechts nur ein Mittel, alle profanen Hände und Blicke von dem Heiligthum meiner Selbstliebe fern zu halten. Allerdings kann, auch ganz abgesehen von Zeiten, wo veraltete Gesetze und Rechte neuen, unvorhergesehenen Bedürfnissen und Verhältnissen feindselig gegenüber stehen, Recht und Nutzen in Widerstreit gerathen, aber nur in besondern Fällen; und es ist daher eine Verkehrtheit, diese zufälligen Collisionsfälle zu einer wesentlichen, principiellen Differenz von Recht und Nutzen zu erheben.

Dieser Markstein ist meinem Egoismus, meinem Erwerbstrieb ein Stein des Anstoßes. Aber steht deswegen das Gesetz des Terminus, des Grenzgottes: Du sollst nicht den Grenzstein verrücken! im Widerspruch mit dem Egoismus der Andern, ja selbst mit meinem eignen? Will ich denn, daß überhaupt gar keine Grenze sei? Nein! ich will nur nicht, daß gerade diese Grenze die Schranke meines Eigenthums sei; ich mache nur, von meiner Habsucht verblendet, in diesem Fall eine Ausnahme von der Regel, die ich in einem andern Falle, wo gerade der Vortheil auf meiner Seite ist, mit der größten Strenge geltend mache. Selbst der Dieb will nicht das Eigenthum aufheben, er will nur, daß dieser Gegenstand nicht das Eigenthum eines Andern, sondern

seines sei. Der Widerstreit zwischen Recht und Nutzen ist nur der Widerstreit zwischen dem Nutzen oder Interesse Anderer und meinem eignen. Ueber dasselbe *Fiat Justitia*, worüber mein Egoismus ein verzweifeltet *Pereat Mundus* ausruft, jauchzet der Egoismus des Andern ein lustiges *Vivat Mundus*! Die erste Pflicht der Gerechtigkeit ist, sagt Cicero, daß man Niemanden schade, *ut ne cui quis noceat*; ehrbar leben, Niemanden verletzen, Jedem das Seinige geben, sind nach den Institutionen (L. 1. T. 1. §. 3.) die ersten Rechtsgebote. Wer stimmt diesen Aussprüchen nicht bei? Wer findet ihre Wahrheit nicht in seinem Egoismus begründet und bestätigt? Wer will nicht, daß ihn Niemand verletze, Niemand das Seinige verweigere? Wer will nicht, daß dieser Wunsch Gesetz sei? Soll aber dieses Gesetz nur mich gegen die Andern, nicht auch sie gegen mich schützen, wenn mich die Lust oder Laune anwandeln sollte, sie zu verletzen? Welch ein unsinniges Verlangen! Entweder muß ich wollen, daß überhaupt gar kein Recht und Gesetz sei, oder ich muß mir die Anwendung des Gesetzes auch da gefallen lassen, wo es mit meinem Vortheil in Widerstreit kommt. Wer den Grenzstein seines Nachbarn verrückt, erschüttert das ganze, ihm doch sonst so behagliche Rechtsgebäude, erschüttert selbst das Fundament des menschlichen Lebens und Denkens, denn er will, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei.

Das Gesetz setzt auf die Rechtsverletzung eine Strafe, um dem Thoren, welcher die Gerechtigkeit im Widerspruch mit der Möglichkeit findet, den empfindlichen Beweis zu geben, daß das Uebel der Rechtsverletzung ein weit größeres Uebel ist, als das rechtmäßige Opfer eines Vortheils. Und wenn auch der Verbrecher wegen der Verborgenheit seiner That dem Arm der Straferechtigkeit entgehen sollte: er entgeht doch nicht dem Fluche des bösen Gewissens, das als das Fatum des Menschen im Menschen, wenigstens

in der Vorstellung, in der Furcht — denn wer kann sicher sein, daß seine That nicht doch noch ans Licht komme, daß er selbst sich nicht vielleicht in einem unbewachten Augenblicke verrathe? — die Rache der beleidigten Gerechtigkeit oder Menschheit an ihm vollstreckt. So sah einst Apollodoros, wie Plutarch (de his qui sero a num. pun. ed. Xyl. p. 555) als ein Beispiel von den Gewissensqualen erzählt, im Traume, wie er von den Scythen geschunden und gefottert wurde, und wie sein Herz aus dem Kessel ihm die Worte zuflüsterte: ich bin die Ursache von diesen Uebeln, *ἐγώ σοι τούτων αἰτία*. Der Gott, dem keine böse That, kein böser Gedanke selbst entgeht, hat seinen Grund und Ursprung im unvermeidlichen, allgegenwärtigen Selbstbewußtsein des Menschen von seinen bösen Thaten und Gedanken. „Die Sünder sprechen in ihrem Herzen, heißt es in Menu's Verordnungen (v. Hüttner 8, 85), Niemand sieht uns. Wahrlich die Götter sehen sie deutlich und auch den Geist in ihrer Brust,“ nach Böhlen (d. alte Indien 2, 58) „Gott siehet sie und das Innere in ihrer eignen Brust.“ „Wenn er (der Richter) nun aber geschworen hat und sein Urtheil fällen soll, so erinnere er sich, daß er Gott zum Zeugen habe, das heißt, nach meiner Meinung, seinen Geist (id est, ut arbitror, mentem suam), das Göttlichste, was Gott selbst dem Menschen gegeben hat.“ (Cic. de offic. 3, 10.) „Selig (heißt es auch im Sir. 14, 2) ist der Mann, den nicht seine Seele anklagt, tadeln,“ *κατέγνω*; „denn es gibt, sagt Polybius (18, 26, 13. ed. Tauchn.) keinen so furchtbaren Zeugen, keinen so schrecklichen Ankläger, als das der Seele eines Jeden inwohnende Gewissen oder Bewußtsein, *σύνεσις*.“ Allen Menschen, sagten daher die Griechen, ist das Gewissen (Bewußtsein) Gott, *βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός*, darum brauchten auch die gebildeten Griechen keinen besondern Hölle Richter zur Bestrafung der Bösen. Nach meiner Mei-

nung, sagt Plutarch in der eben angeführten Schrift (p. 556), bedarf man keines Gottes, noch Menschen zur Befrafung des Böfewichts, sein eignes von der Schlechtigkeit zerrüttetes und zerstörtes Leben reicht dazu völlig hin. Das Böse galt ihnen schon für sich selbst für das größte Uebel und Unglück, für das sich selbst Böse, Feindliche und Verderbliche. Selbst schon der ökonomische Hesiod sagt in seinen Tagewerken (B. 267): „wer Andern Uebles oder Böses thut, thut sich selbst Uebles, ein böser Beschluß ist dem Beschlußfasser am verderblichsten.“ Jeder Böse (Uebelthäter), sagte daher auch Sokrates, ist „wider Willen, *ἄκων*, böse,“ eben weil er wider Willen sich selbst böse ist, sich selbst schadet, während er nur den Andern zu schaden glaubt. Und der Satz ist richtig, wie man auch diesen Schaden fasse: ob im Sinne des Utilismus oder des Moralismus. So läuft es auch auf Eins hinaus, ob ich das Gewissen als Furcht, Scheu vor dem Unrecht oder als Furcht vor der Strafe, vor dem mit dem Unrecht verknüpften Uebel fasse; denn wenn auch in der Theorie das Unrecht für sich selbst, abgesondert von dem Strafübel, firirt werden kann, so bleibt es doch in der Praxis unentschieden, ob Jemand ein Unrecht unterlassen hat, weil es ein Unrecht ist, oder weil es ein Uebel zur Folge hat. Unrecht ist ja eben das Strafbare. Und es gibt kein apriorisches, kein dem Uebelleiden vorhergehendes Gewissen. Das Bewußtsein des Bösen stammt aus dem Bewußtsein des Uebels.

„Was ist Selbstbestrafung? Was Gewissen ohne Gott?“ „Insgemein, sagt z. B. Lipsius (Polit. sive Civ. Doct. l. I. c. 5), nennen wir Gewissen die betrübende und quälende Vorstellung der beleidigten oder nicht recht verehrten Gottheit,“ richtiger und kürzer, wie es Andere (s. z. B. Melanth. Eth. Doctr. Willeb. 1559. p. 11) ausgesprochen haben: die Furcht vor dem Zorne, d. i. dem Strafgericht Gottes — bei den Katholiken die Furcht vor den Strafen der

Kirche . . . *adacti conscientia, Ecclesiasticarum censurarum metu* (Ribadeneira, Princ. Christ. Mogunt. 1603. p. 226). Aber der Gott als Gegenstand des Gewissens, insbesondere des bösen, also als Strafrichter, ist nur der Repräsentant und Rächer des Verletzten, und zwar nicht nur bei den Heiden und Juden, sondern auch Christen, die nur deswegen sich nicht selbst rächen, weil sie wissen, daß Gott sie rächt. „Freue dich über sie (die gefallene Stadt Babylon) Himmel und ihr heiligen Propheten und Apostel, denn Gott hat euer Urtheil an ihr gerichtet“ (Off. Joh. 18, 20) oder vielmehr hat sie (zum Tode) verurtheilt, weil sie euch (zum Tode) verurtheilt hat. „Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest du und rächest nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?“ *οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς.* (Off. Joh. 6, 10.) „Höre auf, sagt Cyprianus, zu verlegen die Diener Gottes und Christi, welche, wenn sie verletzt worden sind, die göttliche Rache in Schutz nimmt. Geduldig macht die Gewißheit, daß die Rache nicht ausbleibt. Sage nicht (Sprüche 20, 22), ich will mich an meinem Feinde rächen, erwarte den Herrn, daß er dir helfe“ (ad Demetr. 16 u. 17). „Wir ertragen alle Grausamkeiten mit Geduld, denn wir setzen unser Vertrauen auf Gott, von dem wir die sofort erfolgende Rache erwarten.“ (Lactant. Epit. 53 und de Justit. 20.) Aber so wenig sich die religiöse Furcht von anderer Furcht unterscheidet, denn die Furcht vor der Höllestrafe ist, wie die Furcht vor bürgerlichen Strafen, eben nichts weiter als die Furcht vor Uebeln, Leiden, Qualen, selbst körperlichen, so wenig ist es ein Unterschied für das Bewußtsein der bösen That, ob ihm der göttliche oder menschliche Richter, ob ihm ein selbstständiger Rachegott, oder nur der Rachegeist des Verletzten vorschwebt. Gott straft ja nur, weil der Beleidigte, oder an

seiner Statt der Richter, ihn nicht strafen konnte; man „postulirt,“ fordert ja ausdrücklich eine göttliche Gerechtigkeit nur deswegen, weil die menschliche „nicht immer“ ihr Ziel erreicht. Oder sollte der arme Sünder, der schon hier die Qualen der peinlichen Halsgerichtsordnung ausgestanden hat, auch noch nach dem Tode von den Göttern gefoltert werden? Was ist aber die Höllequal gegen die Qual der Todesgewißheit bei voller Besinnung und Gesundheit? Was das Schlangenrad des Ixion, der türkische Marmor des Sisyphus gegen die supranaturalistischen, teuflischen Marterwerkzeuge, die das heidnische und christliche Criminalrecht erfunden und angewandt hat? Was haben also die Menschen den Göttern noch zu thun übrig gelassen? „Genug, denn der Mensch richtet nur über die That, nicht über das Gewissen, nicht über Gedanken und Gesinnungen.“ O, welche heuchlerische Ausrede! Hat sich denn nicht die heilige Kirche von jeher die Herrschaft über die Gewissen angemacht, ausdrücklich sogar die *Conscientiae libertatem*, die Gewissensfreiheit verdammt, und verfolgt denn nicht auch der Staat noch heute, wenn auch nicht gerade mit Feuer und Schwert, die Gedanken und Gesinnungen der Menschen? Wo ist also in der Folterkammer des Staats- und Kirchenrechts noch ein Plätzchen für die Wirksamkeit und folglich auch — *mihi enim qui nihil agit, esse omnino non videtur* (Cic. de nat. D. 2) — für die Existenz eines Gottes? O ja! denn wenn kein Gott ist, so ist auch kein Henker, wenn kein Henker, auch keine peinliche Halsgerichtsordnung; wenn kein peinliches Halsgericht, auch keine Gewissenstortur, und wenn keine Gewissensfolter, kurz kein Henker, auch kein *Mon Repos* und *Sans-Souci*. O sancta simplicitas! Die Götter sind nicht die Gesetzgeber, oder gar, wie sich die Gedankenlosigkeit ausdrückt, die Geber des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht; nein! nicht das uninter-

effirte, bedürfnislose Wesen der Gottheit, sondern der interessirte Mensch will und zwar mit derselben Nothwendigkeit, mit der er sich, sein Leben, sein Glück will, also aus innerstem Naturgrund, aus Selbstliebe, daß eine „moralische Ordnung“ sei, daß mit dem Verbrechen Strafe, Uebel, mit der Tugend Lohn, Glück verbunden sei. *Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo.* (Ovid. Fast. 1, 485.) Die Götter vollstrecken nur diesen Willen, erfüllen nur diese Hoffnung, diese Furcht. Der Verbrecher selbst wünscht sich freilich, wenigstens in der Regel, keine Strafe, aber der Verletzte und seine theilnehmenden Mitbürger wünschen ihm dafür von Herzensgrund den Henker an den Hals oder doch, falls sie ihm nicht leiblich beikommen können, an das Gewissen.

20.

Die Strafen der beleidigten Gottheit.

Der Mensch, meinetwegen auch der Wille, aber nur nicht der freie d. h. der leere, der eingebildete, sondern der von dem zeitlichen und räumlichen Standpunkt, von Natur und Geschichte, von Geburt und Geschlecht, von Stand und Alter bestimmte und erfüllte Wille ist das Schicksal des Menschen. Wie reimt sich aber dieser Satz mit der Thatsache, daß die Götter nicht nur die den Menschen widerfahrenen Rechtsverletzungen, sondern auch, und zwar noch strenger, die ihnen selbst von den Menschen angethanen Beleidigungen strafen? Sind diese Strafen nicht offenbare Beweise, daß es auch Gemüthsbewegungen der Götter gibt, die sich nur auf ihr eignes Selbst beziehen, folglich auch Uebel und Schicksale, die nicht im Menschen, sondern in dem persönlichen Wesen und

Willen der Götter ihren Ursprung haben? Nein! denn auch die Strafen, welche die Götter in ihrem eignen Interesse scheinbar verhängen, geschehen in Wahrheit im Sinne des Menschen, so gut als das Beiwort des Zeus, daß er sich am Blitze, seinem furchtbarsten Strafwerkzeug — „furchtbar ist der Donner“, Il. 14, 417 — ergößt, daß er *τερπικέραυνος* ist, auch dem Menschen zukommt, auch dieser sich am Blitze erfreut, wenn er das verruchte Haupt des Meineidigen, des Mörders, des Diebes zerschmettert.

Poseidon verhängte einen furchtbaren Seesturm über Odysseus, weil er ihm zürnte wegen der Blendung seines Sohnes, Helios gleichfalls, weil er über Odysseus Gefährten aufgebracht war, welche ihm seine Rinder getödtet hatten. Aber welcher Vater hätte die Blendung seines, wenn auch noch so ungeschlachten Sohnes, welcher Besitzer den Todtschlag seiner Heerden ungeahndet gelassen? Wer dem Poseidon seinen Sohn blendet, kann auch meinen blenden, wer dem Helios die Rinder raubt, auch meine rauben. Der poseidonische Seesturm entsprang daher aus einem sehr menschlichen Gemüthssturm; Poseidon vollstreckte, obwohl er nur in seinem persönlichen Interesse handelte, den Rachewunsch verletzter Kinderliebe, Helios den Rachewunsch verletzter Eigenthumsliebe. „Strafe, sagt Helios zu Zeus, die Gefährten des Odysseus, welche mir frevelhaft die Rinder tödteten, an denen ich meine Freude hatte“ (*ἦσιν ἔγωγε χαίρεσκον* D. 12, 380).

Aber wie steht es denn mit andern Strafen bei Homer, die offenbar die Götter nur aus verletztem Ehrgeiz verhängten, wie mit dem kalydonischen Waldschwein, welches Artemis sandte, zürnend, daß ihr allein kein Opfer der Ernt' auf fruchtbarem Acker Deneus brachte, „sei's daß er es vergaß, ἢ λάθεται“ (aber doch sich

eigentlich vorgenommen hatte) ἢ οὐκ ἐνόησεν, oder gar nicht (und nie) daran dachte.“ (Fäsi.) J. 9, 533. Opfer sind die Ehrengaben, die der Mensch den Göttern schuldet; wer aber den Göttern nicht gibt, was den Göttern gebührt, gibt auch den Menschen nicht, was ihnen gebührt, gleichgültig, ob aus bloßer Unachtsamkeit oder vorsätzlicher Nichtachtung. Der Mensch selbst bestraft ja nicht nur, was aus böser Absicht, sondern auch, was aus bloßer Unbedachtsamkeit, ja oft ohne Wissen und Willen geschieht, und zwar nicht nur an Andern, sondern auch — διὰ λύπης ὑπερβολήν (Plut. de fluviis) — an sich selbst, wie so viele Beispiele, namentlich bei den Griechen, beweisen. Ja! je werthvoller der verletzte Gegenstand, je schmerzlicher seine Verletzung, desto weniger unterscheidet er zwischen Vorsätzlich und Unvorsätzlich. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut muß wieder vergossen werden, mag der Blutvergießer Mörder oder Todtschläger, Mensch oder Vieh sein. (1. Mos. 9, 5. 6. 2. Mos. 21, 28.) Wenn also Artemis den kalydonischen Eber sandte, ohne Rücksicht darauf, ob das unterlassene Opfer Folge von absichtlicher Geringschätzung oder bloßer Unachtsamkeit war, so that sie nur, was gewiß die Kalydonier selbst gethan haben würden, wenn ein Anderer irgend eine Schuldigkeit gegen sie, sei's nun ohne oder mit Vorsatz, außer Acht gelassen hätte.

Die Artemis Triflaria befahl einst eine Priesterin von ihr, eine Jungfrau von ausgezeichnete Schönheit, nebst ihrem Geliebten Menalippo3 ihr zu opfern, und bestrafte zugleich ihr Heimathland mit Unfruchtbarkeit und tödtlichen Krankheiten, weil sie, von ihren hartherzigen Eltern an ihrer Vereinigung verhindert, den Tempel der Artemis zur Befriedigung ihrer Liebe benutzt hatten. (Paus. 7, 19, 2.) Artemis war die ewige Jungfrau und zwar die Jungfrau, die noch nichts von den Banden der Liebe,

geschweige dem Joche der Ehe weiß und wissen will. Wer daher in dem Tempel der Artemis der Liebe huldigte, der that in den Augen der Jungfrau, was ihrem Wesen widersprach, ihren feuschen Sinn empörte, der verletzte das Heiligthum, das Rechtsgebiet der Jungfräulichkeit. In der Ehre der Artemis war die Ehre jeder Jungfrau angegriffen. Alles zu seiner Zeit und an seinem Orte! Was hier erlaubt und schicklich, ist dort unerlaubt und unschicklich. Wer zwischen dem Tempel der Venus und dem der Artemis keinen Unterschied macht, der unterscheidet in seiner blinden, rücksichtslosen Begierde auch nicht zwischen Frau und Jungfrau, zwischen Bordell und Brautgemach, der versündigt sich nicht nur gegen die Ehre der Götter, sondern stürzt auch die menschlichen Gesetze um, wie Pausanias bei der eben angeführten Geschichte von der Liebe bemerkt. Daher treffen auch die Tempelschänder nicht nur die Strafen der Götter, d. h. Naturübel — wie „Krieg, Hunger, Pest und Erdbeben,“ welche auch nach dem Glauben der alten christlichen Regenten und Richter „durch die schwerste Uebelthat, die Gotteslästerung zum Untergang und Verderben ganzer Länder verursacht werden“ — sondern auch die Strafen der Menschen. So steinigten die Arkader den Aristokrates, weil er eine Priesterin der Artemis Hymnia in ihrem Tempel geschändet hatte. (Paus. 8, 5, 8.) So bestrafte der römische Senat den D. Pleminius, weil er den Schatz der Proserpina beraubt hatte, während eben diese Göttin wegen eines ähnlichen Vergehens an dem König Pyrrhus sich selbst rächte. (Val. Max. 1, 1, 21. Ext. Ex. 1.) Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. (Cod. Just. 1, 5, 4.)

Was hat es denn nun aber für eine Bewandniß mit der Strafe, welche den Eurytos traf, weil er den Apollo zum Wettkampf im Bogenschießen aufforderte, dafür aber von ihm mit

einem frühzeitigen Tode bestraft wurde? (D. 8, 224.) Mit der Strafe ferner, welche die Musen über den thrakischen Sänger Thamyraß verhängten, weil er sich brüstete zu siegen im Liede und sängen auch selber die Musen gegen ihn, dafür aber seiner Augen und seiner Kunst beraubt wurde? (J. 2, 595.) Mit der Strafe endlich der Niobe, welche sich der roßigen Latona gleich geachtet, ja sich ihr gegenüber rühmte, daß die Göttin nur zwei, sie selbst aber so viele Kinder geboren habe, dafür aber von Apollo und Artemis aller ihrer Kinder beraubt wurde? (J. 24, 603.) Sind diese Strafen nicht unverkennbare Beweise von der Selbstständigkeit des göttlichen Zorns oder religiösen Gefühls? Mit Nichten. Wer sich den Göttern gleich setzt, hält sich für vollkommen, für das Höchste, was in irgend einer Gattung nur immer gedacht und gewünscht werden kann; denn die Definition christlicher Theologen, daß Gott das Höchste ist, was gedacht oder vielmehr in erster Instanz gewünscht werden kann, gilt auch von den griechischen Göttern. Wer sich aber für das verwirklichte Ideal in irgend einer Sphäre hält, der setzt sich über alle Andern seines Gleichen hinweg, der läßt ihnen nichts mehr zu thun und zu hoffen übrig — denn alles Thun, wenigstens in diesem Punkt, wovon es sich hier handelt, beruht nur auf der Hoffnung, daß noch Etwas zu thun sei, daß man das bisher Geleistete noch überbieten könne — der bringt sie um ihr Verdienst, ihre Ansprüche, auch Etwas zu sein; der macht sich eben dadurch zu einem Gegenstand des Hasses, der Mißgunst, des Neides. Der Neid der Götter ist der Neid der Menschen gegen diejenigen, die sich über sie erheben, zumal wenn diese zumeist, ja zuletzt immer unverdiente, weil von der Natur stammende Vorzüge als persönliches Verdienst hochmüthig sich anrechnen, das Gefühl ihrer Vorzüge nicht mäßigen in dem Gefühl der Gleichheit mit den andern Menschen hinsichtlich ihrer

übrigen Eigenschaften, und so das gestörte Gleichgewicht zwischen sich und den Andern wieder herstellen.

Es gibt nicht nur einen Neid des Pöbels, der sagt: du sollst nicht mehr sein, als ich bin, sondern auch einen aristokratischen und monarchischen Neid, der sagt: du sollst nicht sein, was ich bin; du mußt unter mir bleiben, sonst kann ich nicht über dir stehen. Dieser Neid ist der Neid der Götter, insofern sie, als persönliche Wesen vorgestellt, dem Menschen gegenüber die hohe Aristokratie bilden. Aber gleichwohl ist dieser auf Seiten der Götter aristokratische Neid nur eine poetische Figur und Umschreibung des plebejischen Neides auf Seiten der Menschen; denn dem Verbote der Götter: du sollst mir nicht gleich sein wollen, liegt ja nur das menschliche Verbot zu Grunde: du sollst nicht mehr sein wollen, als wir Menschen sind, und bist du wirklich mehr, so mache wenigstens dieses Mehr nicht auf übermüthige, verletzende Weise geltend, bedenke, daß du wesentlich doch dasselbe bist, was die Andern, so gut wie sie dem Irrthum, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, kurz dem menschlichen Loos und Elend unterworfen. Die Griechen, sagt Achämenes, der Bruder des Xerxes, zu diesem, beneiden den Glücklichen (neiden um das Glück) und hassen den Mächtigeren, *τοῦ τε εὐτυχέειν φθονέουσι, καὶ τὸ κρείσσον στυγέουσι*. (Herod. 7, 236.) „Die Götter und Heroen, sagt ebenfalls bei Herodot (8, 109) Themistokles in Betreff des Xerxes, gönnten nicht einem Manne die Herrschaft von Asien und Europa;“ aber vor allem gönnten ihm die wirklichen Griechen selbst nicht dieses Uebermaaß von Macht. „Grausame, läßt Ovid die schon ihrer Söhne beraubte Niobe zur Latona sagen, Grausame, weide das Herz an unserem Grame. Weide dir, sprach sie, das Herz, bis es satt werd' unseres Jammers. Hüpf' im Triumph! mich trägt man zu Grabe, obliegende

Feindin.“ (Met. 6, 280.) Aber so wie die Göttin hätte Ovid jedes sterbliche Weib, welches die Niobe wegen ihres Kindersegens beneidete und wegen ihres Hochmuths bestraft wünschte, sich an ihrem Unglück weiden lassen können.

Aber wie verhält es sich denn endlich mit dem welthistorischen Beispiel göttlicher Rache, dem Untergange Troja's, welchen die Götter auf Anstiften der gehässigen Here beschlossen? Aber woher kam dieser Haß? Here war beleidigt von Paris, weil er Aphrodite ihr und Pallas vorgezogen hatte. „Stets blieb ihnen verhaßt die heilige Troja um der Frevelthat Alexandros, welcher die Göttinnen schmähte (*vsixεσσε*, „nicht lobte, tadelte, dadurch kränkte“), da ihm ins Gehörte sie kamen und sie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot.“ (J. 24, 25 — 30.) Der Haß der Here ist also nicht von selbst entsprungen, sondern hat einen menschlichen Vater; Paris hat ihn gezeugt, Paris also jenes für Troja so verderbliche Kriegsfeuer angeschürt. Das Urtheil des Paris, welches der Liebesgöttin den Vorzug zusprach, blieb ja nicht bei Worten stehen; es wurde That; es vollstreckte sich in dem Raub der Helene. Erst der Grimm über diese Verletzung des Haus-, Gast- und Ehrerechts verdichtete das unschädliche himmlische Feuer des Götterzorns zur verderblichen Kriegesflamme. Here ist ja an und für sich selbst — freilich nur für uns von unserm Standpunkt aus — das personificirte, den Troern todtfeindliche Wesen und Princip der Achäer. „Wahrlich aus dir selber, sagt Zeus, wenn gleich ironisch, zur Here, sind die Achäer entsprungen.“ (J. 18, 358). Der Zorn der Here geht daher nur so dem Zorne des Menelaos und Agamemnon voraus, wie die Verbalinjurie der Realinjurie.

„Die Böses ihm thaten, alle Freier bestraft er mit schrecklicher Rache.“ Nein! erwidert auf diese Worte der Eurykleia die aller-

dings noch nicht von der Anwesenheit ihres Mannes überzeugte Penelopeia, „ein unsterblicher Gott erschlug die trotzigsten Freier, welchen der Frevel empört und die seelenfränkende Bosheit“, ὕβριν ἀγασσάμενος (anstaunend, hassend, zürnend) θυμολυγέα καὶ κακὰ ἔργα. (D. 23, 63. 64.) Ebenso sagt Agamemnon, erzürnt über den Sdbruch der Troer: Zeus wird „gegen sie all' erschüttern das Graun der umnachteten Aegis, zürnend ob solchem Betrug“, τῆςδ' ἀπάτης κοτέων (I. 4, 168). So empört die Götter, was das menschliche Herz empört; so empfinden sie, was der Mensch empfindet. „Du hast, sagt (Jesaias 38) der vom Tod auf seine Thränen und Bitten errettete Hiskia in seinem Danklied an Jehovah, dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe“, wörtlich: הִנֵּנִי (ein Wort, das von der Liebe des Mannes zum Weibe und Jehovahs zu seinem Volke gebraucht wird und eigentlich sich anhängen bedeutet). Du hast (heraus) geliebt meine Seele, mein Leben, mich aus der Grube, dem Grabe des Verderbens, statt: du hast aus Liebe meine Seele aus dem Grabe errettet. Das heißt: du hast aus demselben Herzensgrunde, aus derselben Anhänglichkeit an mein Leben, aus derselben Liebe, aus welcher ich nicht sterben wollte, mich nicht sterben lassen. Es könnte daher recht gut statt Du Ich stehen, wenn nicht der Unterschied von Alleskönnen und Nichtskönnen im Wege stünde. So sind also die Götter nur die Reflexerscheinungen und Reflexbewegungen der menschlichen Empfindungsnerven; nicht idioelektrische Wesen, sondern nur die Leiter der im Gemüthe des Menschen aufgehäuften Elektricität; nicht Selbstlaute, sondern Mitlaute.

Die Götter als selbstständige, menschenlose Wesen auffassen, als „Dinge oder Wesen an sich“ zum Gegenstand des Denkens machen, heißt das Echo für ein Ding an sich halten, heißt über

das Echo als ein absolutes Wesen speculariren und disputiren, ohne daran zu denken, daß der Urheber dieses bezaubernden, aus sich selbst entsprungenen Schallwesens, dieser akustischen Aseität, Personalität und Substantialität oder wie sonst die wälschen Namen lauten, im eignen Kehlkopf steckt, daß die Götter nichts anderes sind, als das Echo von dem sei's nun freudigen, sei's schmerzlichen Ach Gott! Geschrei der menschlichen Stimme.

Allerdings erscheinen auch die Götter dem Auge, aber nur dem Ohre verkünden sie ihr wahres Wesen. So schnell wie der Blic verschwindet die Göttergestalt, aber so andauernd, so nachhaltig, so eindrucksvoll, wie der Donner, ist die Stimme der Götter. „Aus den Augen, aus dem Sinn“, aber aus den Ohren, in den Sinn. „Der Herr redete mit euch mitten aus dem Feuer. Die Stimme seiner Worte hörte ihr, aber kein Gleichniß (Gestalt, Form, Bildniß) sahet ihr außer der Stimme.“ (5. Mos. 4, 12.) Aber was sagt diese Götterstimme? Dasselbe, was das optische Echo in dem Orakel der Demeter zu Paträ, der Spiegel, worin der Kranke, nachdem er zu dem Gotte gefleht und geopfert hatte, sich lebendig (gesund) oder auch todt erblickte (Pausan. 7, 21, 5); nur daß die Gottesstimme sich nicht allein, wie dieses Orakel, auf die Fragen der Kranken beschränkt, sondern auch Anrufungen und Anfragen ganz andrer Art entweder mit dem Amen des Segens, der Hoffnung oder dem Amen des Fluchs, der Furcht beantwortet, bestätigt. „Der König David sprach: setzet meinen Sohn Salomo zum König über Israel. Da antwortete Benaja, der Sohn Jojada, dem König und sprach: Amen (es sei so, es geschehe, *γένοιτο*), es sage der Herr, der Gott meines Herrn Königs, (auch) also.“ (1. Kön. 1, 32—36.)

21.

Das er- und verwünschte Schicksal.

Das nicht nur bei Homer, sondern überall und überhaupt zweideutige und schwankende Verhältniß der Götter zum Schicksal, d. h. zur Nothwendigkeit [46] findet seine Erklärung in dem schwankenden Wesen der menschlichen Wünsche. Was ist und geschieht, steht bald im Einklang, bald im Widerspruch mit den menschlichen Wünschen. Bin ich gesund und glücklich, so will ich leben, ewig leben sogar; bin ich aber krank und elend, so will ich sterben. Keiner, sagt Ariabanus bei Herodor (7, 46) zu dem über die kurze Lebensdauer des Menschen beim Anblick seines Heeres weinenden Xerxes, keiner ist in dem so kurzen Leben so glücklich, daß er nicht oft lieber zu sterben als zu leben wünschte; denn wenn uns Unglücksfälle treffen und Krankheiten zerrütten, so kommt uns das Leben trotz seiner Kürze doch lang vor, so daß der Tod bei dem Elend des Lebens die erwünschteste Zuflucht des Menschen ist, *καταγυή αἰσθητῶν*. Will ich leben, so ist der Tod für mich eine feindliche, blinde, unbegreifliche Nothwendigkeit; denn in meiner Lebensliebe finde ich keinen Grund für ihn, kann ich ihm keinen Sinn abgewinnen. Sinn hat für mich nur, was nach meinem Sinn ist; was meinem Willen, meinem Geschmack, meinem Interesse, widerspricht auch meinem Verstande; ich sterbe daher nur, weil ich eben sterben muß, ohne einen einleuchtenden Grund für den Tod zu finden. So reichen die Augen des Menschen nicht weiter als seine Wünsche und Interessen. Mit der wissenschaftlichen Kultur erweitern sich allerdings mit den Wünschen auch die Einsichten, aber doch gilt auch hier: was der Mensch nicht mag, nicht ausstehen kann, dem kann und will er auch kein Recht, keinen Grund in seinem Ver-

stande einräumen. Die Kämpfe der Menschen — und nur im Kampfe, nicht in indifferenten Zuständen erkennt man ihr wahres Wesen — gegen neue Lehren und Einrichtungen, die ihren lieben, theuern Gewohnheiten des Denkens und Lebens widersprechen, beweisen dieß augenscheinlich. Sie wollen nicht, daß der Neuerer Recht hat, ergo hat er Unrecht, ob sie sich gleich natürlich in die angenehme Selbsttäuschung versetzen, zu glauben, daß sie nicht aus Widerwillen, nicht aus Selbstsucht, sondern nur aus puren Vernunft- oder Wahrheitsgründen seine Sache verwerfen.

Aber etwas ganz andres ist es, wenn der Mensch elend und unglücklich ist, wenn das Leben ihm zur Last und Pein wird; dann bekommt die blinde Nothwendigkeit Augen, das finstere Todtenreich Licht und Verstand; dann wird der sonst unbeugsame Tod ein geschmeidiges, mildes Wesen, dann ein vernünftiger Schluß des Lebens; denn die Vorderfäße dazu liegen in den menschlichen Wünschen. „O süßer (freundlicher, angenehmer, liebenswürdiger, *γλυκύς*) Hades, o Bruder des Zeus, ruft Herakles in seiner Schmerzensqual den Tod bei Sophokles an, ende meine Leiden (wörtlich: bringe mich zu Bette, zur Ruhe, *εὐνασον*), mit schnellem Tode den Unglücklichen vernichtend.“ (Trach. 1039.) „O Tod, Tod, ruft gleichfalls bei Sophokles Philoktetes in seiner Schmerzenspein: wie kannst du doch, immerfort gerufen, so jeden Tag nicht einmal kommen?“ Der Tod ist daher je nach den wechselnden Zuständen des menschlichen Lebens ein ebenso erwünschtes, als verhaßtes, ebenso freundliches, als feindliches, ebenso göttliches, als dämonisches oder vielmehr katodämonisches Wesen. Und ist er erwünscht, so preist der Mensch die Allmacht der Götter, die auch den Tod in ihrer Gewalt haben, durch den Tod ihn von dem Elend des Lebens erlösen, preist sie als Befreier und folglich als selbst freie Wesen.

Ist aber der Tod nicht erwünscht, so schmäht der Mensch oder beklagt wenigstens im Stillen die Unmacht und Unfreiheit der Götter, weil sie hinter seinen Wünschen zurückbleiben, nicht zu thun vermögen, was er zu wünschen vermag.

Der Tod ist aber der Repräsentant des Schicksals überhaupt und zwar in seiner furchtbarsten Gestalt. Die griechischen Worte: *οἶτος*, *πότμος*, *κῆρ*, *κῆρες*, *μοῖρα*, *μόρος* bedeuten Geschick, Schicksal, aber bedeuten auch zugleich den Tod, und zwar bei Homer entweder allein für sich, wie *πότμος ἐτοῖμος* (J. 18, 96), *ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρονσα* (J. 24, 82), *κῆρ' ἀλεείνων* (J. 16, 817), oder, was der gewöhnlichste Fall ist bei den homerischen Worten: Ker, Keres, Moira, verbunden mit Thanatos (Tod), wie *θάνατος καὶ μοῖρα* (J. 3, 101), *μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο* (D. 17, 326), *κῆρες θανάτοιο* (J. 2, 302) oder andern die Eindrücke und Wirkungen des Todes bezeichnenden Beiworten, wie das verderbliche Schicksal *κῆρ' ὀλοήν* (J. 13, 665), die schlimmen oder bösen Schicksals- (Todes-) Götinnen *κακὰς κῆρας* (J. 12, 113), das schwarze Geschick *κῆρα μέλαιναν* (J. 14, 462), das Schicksal, dessen „Namen schon Abscheu und Schrecken erregt“ *μοῖρα δυσώνυμος* (J. 12, 116). Ebenso gebrauchen die Griechen *ἡ πεπρωμένη* (nämlich *μοῖρα*) oder *τὸ πεπρωμένον*, welches Wort gleichfalls Loos, Schicksal bedeutet, für Tod und sagen: das Schicksal statt: der Tod ergriff ihn, d. h. er starb; ebenso das Wort *αἶσα*, z. B. Oppian (de Venat. 2, 440. ed. Schneider.) *τοὶ δ' αἶσαν* (Geschick, Todesgeschick, Tod) *ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶντες*. Repräsentant der Nothwendigkeit oder des Schicksals überhaupt ist der Tod aber deswegen, weil er das Allerwiderwilligste, das Nothwendige überhaupt aber nichts andres ist als eben das Widerwillige und Widerwärtige, das den menschlichen Wünschen Widersprechende,

das Unwiderstehliche, das Unvermeidliche — *μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὐ τις ἀλεύεται, ὅς κε γένηται* (D. 24, 29) — das Unabänderliche, aber doch so gerne, wenn es nur möglich wäre, Abgeänderte. Schon das Wort *Ἀνάγκη*, welches jedoch bei Homer noch nicht die Nothwendigkeit im Allgemeinen bedeutet, die Nothwendigkeit in dem Sinne, in welchem die spätern Griechen sagten: mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst die Götter nicht, *ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* [47], bestätigt dieß, denn es bedeutet ursprünglich Zwang, Gewalt, Fessel, und steht daher dem entgegen, was man von selbst, aus freien Stücken, d. h. gern oder aus Neigung ist und thut. „Nicht wollend aus Zwang“, „zwar ungern, aber genöthigt“ übersetzt Voss *οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης* (D. 2, 110. 19, 156). „Die Feigen gedrängt in die Mitte, daß wer sogar nicht wollte, die Noth ihn zwänge zu kämpfen“, *οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι* (J. 4, 300). „Ich kam nicht mit Willen; gewaltsam wider meinen Willen mit Zwang schleppten Räuber mich fort“, *ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα· βίῃ δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη*. (Hymn. in Demet. 124.) „Keiner hat diese (Zwietracht, welche mit Grausamkeit das Uebel des Kriegs und Streites fördert) gern, aber aus Zwang oder Nothwendigkeit (weil es die Götter wollen) ist sie geehrt“, *οὐ τις τήν γε φιλεῖ βροτὸς ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης* (Hesiod. Op. 15). Denn „jedes Uebel, bemerkt der neuplatonische Scholiast (in: Hesiodi Opera et Dies ed. Vollbehr) zu diesem Verse, ist wider Willen, unfreiwillig, *ἀκούσιον*, wie auch Platon sagt.“ Die Eigenschaften des als persönliches Wesen, als Gott vorgestellten Todes: die Grausamkeit, Unbarmherzigkeit, Unerbittlichkeit und Unbestechlichkeit — der Tod allein, sagt Aeschylos, nimmt keine Geschenke an — sind daher die Eigenschaften des Schicksals überhaupt.

Aber gleichwohl gibt es keine Naturnothwendigkeit, die nicht

je nach Zeit und Umständen erwünscht und herzlich willkommen wäre, wie so eben selbst an dem Tode sich gezeigt hat. „Unbändiger ist, sagt Odysseus, und schrecklicher nichts als der Hunger, welcher stets mit Gewalt an sich die Menschen erinnert“ (*ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκη*, gebietet, an ihn zu denken, auch wenn man nicht will, zwingt, nöthigt dazu, D. 7, 216). „Ein großes Uebel für die Menschen ist der Magen“ (oder Bauch, *ἡ γαστήρ*), sagt Athenäus 10, 19, und führt den Komiker Aleris an, der dem Magen alle schmachvollen Leiden und Widerwärtigkeiten schuld gibt, und den Diphilos, welcher den Vers des Euripides: „die Noth und mein mühsel’ger Magen bezwinget mich“ lobpreisend ausführt. Und bei Artemidor 1, 76 heißt der Magen ein grausamer und gestrenger Herr, dem der Mensch Sklavensold entrichtet — ein dominus acerbus, crudelis, inexorabilis, wie Rigalt zu dieser Stelle bemerkt, also dasselbe, was sonst der Todesgott. Aber dieses menschenfeindliche Wesen ist der Hunger nur in dem unglücklichen, seinem Sinn widersprechenden Fall, wo keine Speisen vorhanden sind; denn er ist ja der Appetit, das Verlangen nach Speisen. Wenn daher die Eßgier mit Diphilos ausruft: „nichts ist mühsel’ger (mühseladner, elender, alldulbender, *ταλαιπωρότερον*) als der Magen“; so ruft dagegen der Eßgenuß mit dem Schlemmer des Aleris aus: „nichts geht über Essen und Trinken“, *γαστρος οὐδὲν ἥδιον*. (Athen. 8, 15.) Hätte darum der Mensch nicht von Natur Hunger, müßte er nicht essen, er würde sicherlich, um sich den Genuß des Essens zu verschaffen, den Hunger aus sich selbst erfunden haben, gleichwie er auch, trotzdem daß der Hunger eine, leider! für Unzählige höchst tragische, unbezwingliche Nothwendigkeit ist, sei’s nun in Folge der Natur oder nach christlicher Lehre in Folge des Sündenfalls, aus Schwelgerei genug Mittel erfunden hat, sich Hunger

zu machen. Was aber von der Nothwendigkeit des Hungers, das gilt auch von andern Nothwendigkeiten, wie z. B. der des Schlafes, denn „es ist nicht möglich, daß schlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel“, ἐπὶ γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν ἔθηκαν Ἀθάνατοι θνητοῖσιν. (D. 19, 591—93.)

Wenn der Schlaf dem Zeus kommt, „wo nicht er selber gebietet“ (ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύει, J. 14, 248), wo also der Zeus oder Mensch wachen will oder möchte, damit nicht ein Unglück oder sonst was wider seinen Willen geschieht, gleichwie während des von der Here über Zeus verhängten Schlafes sein Sohn Herakles von derselben verfolgt wurde, während des Schlafes des Odysseus nach seiner Abfahrt von Aeolien die Gefährten desselben den Windschlauch zu seinem und ihrem Unglück öffneten und dann auf der Insel des Helios sich vollends ins Verderben stürzten; so ist der Schlaf der Herr oder Feind der Götter und Menschen — ὁ παγκρατής, Allherrscher heißt der Schlaf bei Sophokles; πανδαμάτωρ, Allbändiger bei Homer J. 24, 5; δαμασίφως, Menschenbändiger bei Simonides (Schol. zu J. 24, 5) — der Schlaf ein grausames, unbarmherziges Wesen wie der Tod, wie das Schicksal überhaupt; νηλεὲς ὕπνω (D. 12, 372), ὕπνος σχέτλιος (D. 10, 68). [48] Kommt der Schlaf aber auf Befehl, d. h. auf Wunsch, so ist Zeus oder der Mensch der Herr des Schlafes und der Schlaf selbst ein süßes, liebliches Wesen — ἡδύς, νήδυμος, γλυκύς, γλυκερός, μαλακίς, ἀμβρόσιος, μελίφρων heißt er bei Homer — so hochgestellt, so lieb „als die Liebe, der süße Gesang und bewunderte Reigentanz“ (J. 13, 636). In Sikyon war der Schlaf abgebildet, wie er einen Löwen einschläferte, mit dem Beinamen: ἐπιδότης, der Wohlthäter, der Geber. (Paus. 2, 10, 2.) Epidotes heißt aber

auch Zeus selbst, weil er dem Menschen Gutes gibt oder thut. (Paus. 8, 9, 1.)

Ein anderes Beispiel ist Aphrodite, die Göttin der Liebe. Was ist lieblicher als sie, die „holdbläselnde“? was „anmuthiger als die Werke der Hochzeit“? (Hom. *I.* 5, 429.) „Was bezaubernder als die Lieb' und Sehnsucht, womit sie alle Herzen der Götter bezähmt und sterblichen Erdbewohner“? (*I.* 14, 198.) „Was ist Leben, sagt Mimmermos in seinen Elegieen, Genuß was ohne die goldene Liebe? Todt sei ich, wenn nicht mehr diese am Herzen mir liegt.“ Aber zugleich ist sie „unüberwindlich und unbefiegbar“ (Sophokles), stark wie die Nothwendigkeit, [49] eine Macht, „der nichts entgeht, keiner der seligen Götter, keiner der sterblichen Menschen“ (Hymn. in Ven. 34 und Sophokles Antig. 737), die selbst, wenn es ihr beliebt, sogar den Zeus, der doch die höchste Macht besitzt, bethört, seines Verstandes beraubt und selbst mit sterblichen Weibern vereinigt (Hymn. in Ven. 36 — 40). Ein Beispiel dieser Macht der Liebe über Zeus ist die Scene in der *Ilias*, wo die Liebe seinen verständigen Sinn verdunkelte (*I.* 14, 294), oder wie sich Zeus selbst ebendasselbst später (316) ausdrückt, seinen Sinn rings umfluthend bewältigte, und dadurch seinen Willen, seinen wenn auch nur momentanen Schlachtplan vereitelte. Wenn aber die Liebe so den Menschen ergreift, daß er über dem Gegenstand derselben alle andern Gegenstände vergißt, daß er durch sie in Widerstreit kommt mit seinen andern Interessen und Neigungen, denn außer der Geschlechtsliebe hat er auch Ehrliche, Vaterlandsliebe, Freiheitsliebe, Lebensliebe, Verwandtenliebe u. s. w., daß er durch sie zu verderblichen Handlungen wider seinen Willen — denn kein Wesen will sein und der Seinigen Unglück — verleitet wird, wie es der Fall mit der Helene war, die über dem Paris den Gatten, die Tochter, die

Freundinnen, die Heimath vergessen (J. 3, 174. D. 4, 263) und dadurch so viel Unheil über die Achäer und Troer gebracht hatte; dann verflucht der Mensch, wenn er wieder zur Besinnung kommt, sein Dasein, wie eben diese Helene (J. 6, 343. 3, 173); dann ist die Liebe eine beklagenswerthe Alte, Verblendung der Aphrodite (D. 4, 261); dann ein böses, hartes Verhängniß der Götter oder des Schicksals (*οἶσιν ἐπὶ Ζεὺς ἴηκε κακὸν μῦθον*, J. 6, 357). Zwar nennt sich Helene selbst ein schändliches Weib, eine unverschämte Unheilstifterin, schreibt also sich oder Paris die Schuld ihrer Frevelthat zu, daher sie auch Priamos zu sich kommen läßt mit den tröstenden Worten: „du nicht trägst mir die Schuld, deß sind die Unsterblichen schuldig.“ (J. 3, 164.) Aber beides ist vereinbar. Stelle ich mir die Liebe vor als ein selbstständiges Wesen, sage ich demnach: die Liebe ergreift mich, gleichwie auch der Grieche z. B. sagt: der Zorn ergreift mich, statt: ich erzürne, der Kummer oder Schmerz hat mich, statt: ich habe Schmerz oder Kummer (z. B. Hymn. in Ven. 200. 208), den Zeus fesselte oder hatte nicht der Schlaf (J. 2, 2) statt: Zeus hatte keinen Schlaf, der Muth erfaßte ihn (*ἔλεν μένος* J. 5, 136) statt: er faßte Muth; so bin nicht ich, sondern die Liebe die Ursache von dem, was ich aus Liebe oder vielmehr die Liebe durch mich gethan hat, so ist dieselbe ein von mir unterschiedenes Wesen, ein Wesen außer und über mir, ein Schicksal. Stelle ich mir aber die Liebe als eine Eigenschaft, Neigung oder Thätigkeit von mir selbst vor, sage ich demnach: ich habe oder fasse Liebe zu dir, statt: die Liebe hat oder ergreift mich, so bin ich selbst auch der Urheber der aus Liebe begangenen Thaten. Aber beides reimt sich in demselben Sinne und Verse selbst zusammen: „wie ich anjagt dich lieb' und mich süßes Verlangen ergreiset“ (*ὥς σέο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἡμερος αἰρεῖ* J. 14, 328

und J. 3, 446), denn sprachlich könnte statt *ἐραμαι* ich liebe eben so gut stehen: die Liebe hat oder ergreift mich, indem nicht nur vom Verlangen, vom Himeros gesagt wird, daß er den Menschen ergreift und hat, sondern auch von der Liebe, vom Gros; *Ἀγχίστην δ' ἔρος εἶλεν* (Hymn. in Ven. 91), *ἐρως γὰρ ἔχεν* (nämlich den Zeus und Poseidon, Pind. Isth. 7, 64). Das eine ist die poetische oder religiöse, das andere die prosaische oder philosophische Ansicht und Ausdrucksweise. „Ich habe die Lais“, aber sie hat nicht mich, sagt der Philosoph; die Lais hat mich, oder ich bin von ihr befallen, sagt der Poet und Prophet. Gleichwohl ist dieser Unterschied nicht nur ein sprachlicher und theoretischer, sondern auch psychologisch begründeter; denn so wie ein Trieb oder Bedürfnis nicht das gehörige Maaß überschreitet, nicht aus der Stelle rückt, die es im Ganzen einnimmt, nicht den Menschen in seiner Hausordnung und der Ausübung seiner übrigen Verrichtungen stört, so ist es für ihn, obwohl eine Nothwendigkeit, doch eine Nothwendigkeit nach Herzenswunsch, eine Nothwendigkeit, die ihm wie ein Product seiner selbst, als selbstverständlich, selbstgewollt, selbstgemacht erscheint, während dasselbe im entgegengesetzten Falle, wenn es außer sein natürliches Bett tritt, wenn es nichts mehr neben und über sich bestehen läßt, wenn es mit despotischer Allgewalt auftritt, und so den Menschen ins Verderben stürzt, als eine selbstständige, unwiderstehliche, unbegreifliche Schicksalsmacht erscheint und wirklich auch so wirkt, wie sich so eben an der Helene zeigte. Ein schönes Beispiel von der Allgewalt des Gros liefert auch Theokrit in seiner zweiten Idylle. „Wehe mir! tückischer Gros, wie hast du das Blut aus den Adern, angeschmiegt, wie ein Egel des Sumpfs mir alles gesogen.“ . . . „O wie ich sah, wie ich tobte! wie schwang sich im Wirbel der Geist mir Glenden! Ach die Reize verblühten,

nicht des Gepräuges achtet' ich dort annoch; selbst nicht, wie zu Haus' ich gekommen, weiß ich, sondern mich hatt' ein brennendes Feuer verödet. Auf nun Thesytis finde mir Rath für die peinliche Krankheit. Ganz beherrscht mich Verlorne der Myndier", *πάσαν ἔχει με τάλαιναν ὁ Μύνδιος* (nach Voss).

22.

Tod und Unsterblichkeit.

Die Götter sind nicht dem Schicksal oder der Nothwendigkeit von Leiden und Krankheit, von Altern und Sterben, von Irren und Fehlen unterworfen, d. h. die Götter sind die von der Nothwendigkeit emancipirten oder befreiten Wünsche des Menschen, immer jung, immer gesund, immer heiter, in späterer Vorstellung: immer gut und weise zu sein — nicht jetzt gut und vernünftig, dann wieder böse, begierig, zornig, leidenschaftlich, unbesonnen, unvernünftig —; denn was der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich als ununterbrochen fortdauernd. Gottheit und Nothwendigkeit, im Sinne der widerwilligen, unbegreiflichen, unverdaulichen Nothwendigkeit sind daher die größten Gegensätze. Die Jugend ist eben so nothwendig als das Alter, eben so unabhängig vom Willen des Menschen, als dieses; aber jung ist der Mensch gern, alt mit Widerwillen. Nicht in und mit der Jugend, sondern erst mit dem Verlust derselben erkennt sich der Mensch als Unterthan einer unerbittlichen, dem Willen widerstehenden Nothwendigkeit. [50] Die Jugend ist daher eine Gottheit oder Eigenschaft der Götter — *ἀγῆρω τ' ἀθανάτω τε* (J. 12, 323. 17, 444. 8, 539) — nicht aber das Alter. „Den Göttern ist das Alter verhaßt“, d. h. es steht im Widerspruch mit dem Wesen

eines Gottes, weil im Widerspruch mit dem Willen des jugendlichen, in der Jugend sein Ideal erblickenden Menschen. Die Nothwendigkeit, d. h. die unerwünschte mit den Göttern vereinbaren, ist eben so viel als das, was man nicht wünscht, mit dem, was man wünscht, vereinbaren. So wenig der Wunsch immer jung zu sein, sich mit der Nothwendigkeit des Alterns zusammenreimen läßt, denn er ist ja gerade ein dieser Nothwendigkeit entgegengesetzter Wunsch, so wenig der Gott, in dem sich dieser Wunsch zur Person verkörpert. Die Gottheit hebt die Nothwendigkeit, diese jene auf. So weit die Götter herrschen und wirken, so weit erstreckt sich die Freiheit, so weit die Macht des Gebetes, des Wunsches. Zeus kann mir wohl den Wunsch gewähren, nicht jetzt schon zu sterben, keineswegs aber den Wunsch, gar nicht zu sterben. Der Tod selbst ist eine absolute Nothwendigkeit, und über die Nothwendigkeit in diesem Sinne vermögen auch die Götter nichts. Aber nur so weit ein Gott Uebles, Verhaßtes, Verwünschtes verhindern, nur soweit er überhaupt Etwas gewähren, leisten, thun, schaffen kann, nur soweit ist er Gott. Die Nothwendigkeit ist die Grenze, das Ende der Götter, aber auch das Ende der Wünsche; denn der Wunsch erstreckt sich, wenn auch nicht als Kind, doch als erfahrener Mann, nur auf das, was geschehen kann; in der Eiskälte der Unmöglichkeit und Unabänderlichkeit erstarrt er. „Da lastete Hektors Schicksal, heißt es bei Homer, schwer zum Alides (Tode) hin, es verließ ihn Phöbos Apollon“. (I. 22, 212.) Sonst schirmten mich, sagt Hektor einige Verse später (302), Zeus und sein ferntreffender Sohn; nun aber erreicht mich das Schicksal, der Tod, *νῦν αὖτ' ἐμὲ μοῖρα νικάει*. So verschwinden die Götter, wo die Nothwendigkeit erscheint. Der Satz: die Götter vermögen nichts über die Nothwendigkeit ist daher eins mit dem Satze: die Wünsche vermögen

nichts über die Nothwendigkeit. Oder: die Götter reichen nicht weiter, als die Wünsche der Menschen, eben weil sie nichts andres sind, als die erfüllten Wünsche des Menschen, und zwar so erfüllten, wie sie allein erfüllt werden können, nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Glauben, in der Phantasie oder Vorstellung.

Aber sind denn nicht die Götter die Seligen und Unsterblichen, die Menschen die Elenden und Sterblichen schlechtweg? Wie reimt sich dieser empfindliche, schneidende Gegensatz mit der Behauptung, daß die Götter die Wünsche des Menschen und gar die erfüllten sind? Zeigt sich nicht hier in puncto puncti der Seligkeit, oder was eigentlich eins ist, Unsterblichkeit — denn was ist ein Leben, dem stets das grause Bild des Todes vorschwebt? — daß die Götter ein selbstständiges, von den menschlichen Wünschen unterschiedenes, ja um sie völlig unbekümmertes Leben haben? Kann es einen stärkern Gegensatz geben zwischen göttlichem Sein und menschlichem Wünschen, als diesen Gegensatz zwischen der Freiheit vom Tode und der Nothwendigkeit des Todes? Wären die Götter die erfüllten Wünsche des Menschen, so müßte er ja unsterblich sein; aber diese Folge fehlt, folglich ist auch die Voraussetzung, das Princip, wovon ausgegangen wurde, total falsch. Der Neid der Götter steht verhindernd zwischen den menschlichen Wünschen und ihrer Erfüllung in der Mitte; der Neid ist aber nur ein ungeschickter, blinder, heidnischer Ausdruck von der absoluten Souveränität und Selbstständigkeit des göttlichen Wesens. Auch im Christenthum ist die Unsterblichkeit nur eine Eigenschaft der Gottheit, nicht der Menschheit, aber aus Liebe oder Gnade, welche die Ansprüche beider, der Gottheit und Menschheit berücksichtigt, die Souveränität jener wahr und doch die Bedürfnisse dieser befriedigt, gibt Gott dem Menschen die Unsterblichkeit zum Geschenk. So hat das Christenthum die mensch-

lichen Wünsche erfüllt, ohne die Rechte der Gottheit zu vergeben, aber das Heidenthum ist gescheitert am Neide, d. h. an der Selbstsucht der Götter.

Allerdings könnte die Theologie in diesem Punkte wenigstens über die Anthropologie triumphiren, wenn die Voraussetzung, daß die Unsterblichkeit ein wirklicher Wunsch der Griechen war, ihre Richtigkeit hätte. „Wie sollte aber diese Voraussetzung richtig sein? Wo ist ein Mensch, der nicht unsterblich sein will? Wer hat mehr über die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des menschlichen Lebens geklagt, als der Grieche? Wer sich mehr als er nach der tröstlichen Wahrheit der göttlichen Offenbarung gesehnt?“ Allerdings war auch die Unsterblichkeit ein Wunsch der Griechen, aber ein großer Unterschied ist in der Art und Weise, wie man Etwas wünscht. Der Unsterblichkeitswunsch der Griechen war nur ein negativer, d. h. nichtiger, aber kein positiver, d. h. wirklicher, wahrer; ein solcher ist er nur, wenn er der Wunsch eines andern bessern Lebens ist; aber der Grieche, wenigstens der Grieche, wie er in seinen classischen, charakteristischen Werken und Thaten vor uns steht, wünschte und kannte kein andres Leben als dieses; er jammerte über das Elend des menschlichen Lebens, die Unbeständigkeit aller Güter; aber gerade in diesem Jammer beweist er den Werth, den er auf dieselben legte, und bei allen seinen Klagen lebte er herzlich gern, war er innigst einverstanden mit dem Wesen dieses Lebens, beanstandete er nur die — freilich unvermeidlichen — Accidenze, die Zufälle, nicht die wesentlichen Eigenschaften desselben. Seine Klagen haben keine andre Bedeutung, als die Zwistigkeiten, die in jeder auch glücklichen Ehe stattfinden, und im Moment der Leidenschaft den Wunsch der Ehelosigkeit erzeugen, als die Klagen des Familienvaters über die Sorgen, welche die Kinder machen, Sorgen, die er aber gleichwohl um keinen

Preis mit der Sorglosigkeit des Kinderlosen vertauschen würde, kurz keine andre Bedeutung, als die Klagen jener oberflächlichen Unzufriedenheit und Empfindlichkeit, die mit dem Besitz und Genuß jedes Gutes verknüpft sind.

Die Griechen verlangten kein ewiges Leben, am wenigsten im Jenseits; sie wollten den Tod nur aufgeschoben, nicht aufgehoben wissen; sie wollten nur gerade jetzt nicht, vor allem nicht in der Blüthe der Jahre sterben — der Satz: den die Götter lieben, der stirbt jung, hat keine allgemeine Gültigkeit, denn unter den Gütern, die sich die Griechen wünschen, befindet sich auch der Wunsch eines langen Lebens, „zuletzt, verheißt Teiresias dem Odysseus D. 11, 134, wird dir kommen der sanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöst in Frieden hinwegnimmt“, und Anchises fleht in der sogenannten homerischen Hymne an die Venus zur Göttin: „laß mich lange wohl leben und schauen das Licht der Sonne, beglückt unter den Völkern und an die Schwelle des Alters gelangen“ (V. 104—6) — sie wollten endlich nur nicht an einem langsamen, schmerzlichen, schrecklichen Tod sterben. Die Götter können daher auch nur den Tod verschieben, aber nicht aufheben; nur verfügen über die Art und Weise des Todes, aber nicht über den Tod selbst, weil die Wünsche der Griechen nicht über den Tod hinaus sich erstrecken, sondern nur auf die Todesart gehen. Ein schneller, leichter Tod, wie ihn die sanften Pfeile der Artemis oder Apollo's gaben, war sein höchster Wunsch in dieser Beziehung. Der Tod war für ihn eine natürliche Nothwendigkeit, so gut verständlich, als irgend eine andere Natur-Nothwendigkeit; also keine blinde Nothwendigkeit, denn er sah ihren Grund ein — „Alles wird man ja satt, heißt es selbst bei Homer schon (Il. 13, 636), des Schlummers selbst und der Liebe, auch des süßen Gesangs, und bewunderten Reigentanzes, welche

doch mehr anreizen die sehnsuchtsvolle Begierde, als der Krieg“, folglich auch des Lebens, denn was ist ein Leben ohne diese Reize für den Griechen? — ; er identificirte diese Nothwendigkeit mit seinem Wesen, wußte, daß er wesentlich ein Sterblicher, und dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, *Ἰνατὰ Ἰνατοῦσι πρέπει*. (Pind. Isthm. 5, 20.)

Gegen das Gute des Lebens empfindet freilich der Mensch überhaupt den Tod als eine harte, unfreundliche, aber gegen das viele Ueble desselben als eine freundliche Nothwendigkeit. „Verhaft mit Unrecht, sagt Aeschylos in seinen Fragmenten, ist der Tod den Sterblichen, der doch für immer schließt (μέγιστον τέγμα) der! vielen Leiden Bahn“, „der alles Leidens bester Heiland ihnen ist“ (nach Droysen). Das menschliche Gemüth wünscht bald immer, bald nimmer zu sein; bald erscheint ihm das Leben als das höchste Gut, bald als das höchste Unglück, so daß es nicht weiß, wofür es sich entscheiden soll, ob es die ewig Lebenden, die nichts vom Tode, oder die ewig Todten, die nichts vom Leben und folglich Leiden wissen, beneiden soll. Dieses schwankende Für und Wider den Tod stellen die griechischen Ansichten und Vorstellungen über Tod und Unsterblichkeit dar. Der Gedanke der Unsterblichkeit bleibt selbst bei den Philosophen, die sie demonstrieren, stets mit dem Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils verknüpft, weil der Unsterblichkeitswunsch für die Griechen keine Gemüthsnothwendigkeit, kein Herzensbedürfniß, kein intoleranter, sein Gegentheil unbedingt verneinender Wunsch ist. Die Unsterblichkeit der Götter ist keine gründliche, ernstliche, wahrhafte — sie können sterben — aber nur weil der Wunsch der Griechen selbst, unsterblich zu sein, kein ernstlicher, gründlicher, wahrhafter Wunsch war. Wird die Unsterblichkeit ein wesentlicher Wunsch des Menschen, so wird sie auch eine wesentliche

Eigenschaft der Gottheit. Wo aber die Unsterblichkeit nur ein Wunsch, d. h. ein Wunsch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, lustiger Wunsch, ein Wunsch, mit dem im Gemüthe des Menschen nur die leichtsinnige Möglichkeit seiner Erfüllung, folglich eben so gut auch die entgegengesetzte Möglichkeit verbunden ist, da ist auch die Unsterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenn gleich die Wirklichkeit desselben aus den Augen in unbestimmte Ferne hinausgerückt wird, da ist die Unsterblichkeit eigentlich nur ein so weit als möglich hinausgeschobener Tod. Aber das will ja eben der Mensch; er streitet dem Tode nicht sein Recht auf ihn ab, nur in Betreff des Termins, wo er, und der Art und Weise, wie er seine Schuld bezahlen soll, rechnet er mit dem Tode.

Allerdings kannten auch die Griechen eine Unsterblichkeit, aber nur die geistige, d. h. geschichtliche, die Fortdauer des Menschen im Menschen; allerdings kannten auch sie eine Vergeltung des Guten und Bösen, ein Gericht nach dem Tode, aber ein Gericht, dessen Richterpersonal nur aus Wesen ihres Gleichen bestand und dessen Aussprüche nicht durch die Posaunen der Engel, sondern die menschliche Stimme der Musen verkündet wurden. „O die untadlige Penelopeia, heißt es bei Homer... drum schwind auch nimmer der Nachruhm ihrem Verdienst (wörtlich: nie wird ihr Ruhm vergehen), denn die Götter verewigen unter den Menschen einst durch holden Gesang die züchtige Penelopeia“ (wörtlich: machen, bereiten, *τεύχουσιν*, ihr holden, anmuthigen Gesang, D. 24, 196—98). „Wer nun grausam (unmild, hart, *ἀπηνής*) erscheint und Grausames ausübt, solchem wünschen nur Fluch die Sterblichen all' in der Zukunft, weil er lebt, und der Todte noch wird von allen verabscheut (geschimpft, gehöhnt, *εφεισιώωνται ἅπαντες*, d. h. *λοιδοροῦνται* Eust.). Doch wer untadlig

(ἀνύμων hier also im moralischen Sinn, im Gegensatz von ἀπηνής) selber erscheint und Untadliges ausübt, dessen Ruhm wird weit von den Fremdlingen ausgebreitet, rings in der Menschen Geschlecht und mancher nennt ihn den Guten“, besser und richtiger nach Winkwitz: „zahllose Zungen segnen ihn“, denn πολλοί im Unterschiede vom vorhergehenden πάντα Alle sind unbestimmt Viele, Zahllose, kein armseliges: Mancher und das ἐσθλὸν εἶπον entspricht dem vorhergegangenen Verfluchen. (Fäst zu D. 19, 329—34). „Die Tugend dauert fort durch rühmlichen Gesang“, ἃ δ' ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς χρονία τέλει. (Pind. Pyth. 3, 204.) „Hinter des Sterblichen Tod folgt der Nachruhm“, der allein der verschwundenen Menschen Leben (Lebensweise, διαίταν) verkündet“ in Rede und Dichtung. Nicht des Krösos' freundliche Tugend vergeht, doch der grausamherzige Erzstierbrenner wird, Phalaris wird durch böses Gerede umhüllt sein allerwärts, nimmer wird beim Sange der Knaben die Phorminx unter's Dach laden ihn zum Theiler der holden Gemeinschaft.“ (Pind. Pyth. 1, 180—90 nach Mommsen.) „Doch nicht sind sie gestorben todt (gestorben οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες), sagt der ältere Simonides von Keos vortrefflich in einem Epigramm auf gefallene Freiheitshelden, denn es hebt sie die Tugend (die Tapferkeit, ἀρετή) verherrlichend hoch empor aus des Todes Wohnung.“ Wer aber auf der Erde unsterblich ist und unsterblich sein will, der hat kein Verlangen, kein Bedürfnis, auch zugleich noch unter der Erde oder über der Erde im Himmel unsterblich zu sein. Der Wunsch, auch noch nach dem Tode in seinem Namen, seinen Thaten fort zu existiren, hat ja zu seiner Voraussetzung das Bewußtsein oder die Ueberzeugung, daß es keine andere Existenz nach dem Tode, keine andere Unsterblichkeit für den Menschen gibt. Wer die unsterbliche Seele des Achilleus statt in der Ilias, im Schatz-

tenreich der Odyssee sucht und findet, der macht den Schatten des Menschen zum Menschen, das Traumbild zur Wahrheit, das Unwesen zum Wesen; den ägyptischen Crepitus Ventris, der allerdings auch eine Psyche, ein Lebenshauch ist, welcher zum Ganzen gehört, aber nur eine unterirdische, untergeordnete Rolle spielt, zum seelenvollen Ausdruck der homerischen Muse.

Allerdings finden sich auch bei den Griechen die Vorstellungen nicht nur persönlicher Unsterblichkeit, sondern auch persönlicher Bestrafung und Belohnung nach dem Tode; aber diese Vorstellungen haben bei ihnen nur die Bedeutung einer Phantasie, bezeichnen nicht ihr classisches Wesen oder stehen wenigstens mit ihren übrigen charakteristischen unsterblichen Gesinnungen und Gedanken in Widerspruch. So schildert z. B. Pindar in der zweiten Olympischen Ode das Leben der Guten nach dem Tode als ein seliges, thränenloses, von beständigem Sonnenlicht erleuchtetes Leben (B. 110—136); aber derselbe Pindar sagt z. B. in der dritten Pythischen Ode: „man muß das Billige (das für Menschen Schicksliche) von den Göttern erstreben (erbitten) mit sterblichem (seiner Sterblichkeit bewußtem) Geiste, erkennend, was vor den Füßen liegt, was unser Loos. Strebe nicht, liebe Seele, nach unsterblichem Leben (*μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε*), sondern erschöpfe das Werkzeug des Thunlichen“ (die thunliche, praktische Möglichkeit, *τὰν δ' ἐμπρακτον ἀντλεῖ μαχανάν*, d. h. erstrebe nur, unternimm nur das, zu dessen Ausführung du die Mittel, die Macht hast).

Der Grieche war Mensch, und zwar Mensch nicht mit Widerwillen, nicht im Widerspruch mit seinem wahren, einstigen Wesen, darum Mensch nicht nur für jetzt, diesen Augenblick, den er lebte, sondern Mensch für immer, für alle Zeiten. Die Menschheit war für ihn keine Maske, die er nach Belieben anzog und wegwarf,

um uns entweder ein phantastisches Engelsgeſicht zu zeigen oder ein beſtialiſches Scheuſal, das ſeine Hyänenwuth ſelbſt noch an den Leichen der Andersdenkenden ausläßt; die Menſchheit war ſein Weſen, ſein abſolutes, ſein zeitliches und ewiges Weſen, wovon er ſich ſelbſt im Tode nicht trennen mochte und konnte. Sein Wahlſpruch war nicht der koſmopolitiſche des Chriſtenthums: *ubi bene, ibi patria*, wohl iſt es uns aber nicht auf der Erde, ſondern im Himmel, alſo iſt dort unſer Vaterland; ſein Wahlſpruch war der patriotiſche: *ubi patria, ibi bene*. „Nichts ja kann ich ſüßeres erblicken, als das Vaterland“, ſagt Homer (D. 9, 28 und 34), „Nichts theurer, als das Vaterland“ (*οὐδὲν φίλτερον ἄλλο πατρὶς*), Theognis (B. 788). Aber das Vaterland des Menſchen iſt die Erde und dieſem ſeinem Vaterland blieb der Grieche auch noch im Tode. Die Worte Pindars in der eben angeführten Ode: „Es gibt ein höchſt eitles Geſchlecht unter den Menſchen, welches, verachtend das Einheimiſche, nach Fernem ſchauet, Windigem (Unnützem) nachjagend mit unerfüllbaren Hoffnungen“ (B. 36—40), Worte, die hier zunächſt allerdings eine ſpeciell politiſche Anſpielung (Mommsen) enthalten, zugleich aber auch eine allgemeinere Bedeutung haben, wie das Beiſpiel der Koronis beweist, laſſen ſich daher auch auf dieſen Gegenſtand, auf das Verlangen nach jenſeitigem überirdiſchem Leben anwenden. Die lezten Worte, welche die ſterbende Tochter in einem griechiſchen Epigramm zur geliebten Mutter ſpricht, ſind: „Bleibe beim Vater hieſelbſt und gebäre zu beſſerem Loos eine andre, die dich zärtlich im Alter verpflegt.“ (Anthol. min. Kanne 742.) Sie ſagt alſo nicht: Mutter, adieu, auf Wiederſehn im Elyſium! ſie nimmt die Mutter nicht mit ſich in Gedanken ins Jenſeits hinüber, ſie läßt ihre letzte Sorge die irdiſche Zukunft der greiſen Mutter ſein; ſie läßt ihr Herz auf der Erde

zurück. So denkt ein griechisches Mädchen; aber wie ein griechischer Held? „Künftig sagt dann einer der spätgeborenen Menschen, im vielrudrigen Schiff zum dunkelen Meer hinsteuernd: Seht das ragende Grab des längst gestorbenen Mannes, der einst tapfer im Streit hinsank dem göttlichen Hector! Also redet man einst, und mein ist ewiger Nachruhm“ (dieser mein Ruhm geht nimmer zu Grunde, τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται, Ilias 7, 87—91). Wer aber sein Leben und Wesen an und in unsterblichen Ruhm setzt, der hat nicht noch eine zweite obscure Seele — ἐν δὲ ἴα ψυχῇ J. 21, 569 — für die Unsterblichkeit in Reserve.

23.

Das ethische Schicksal.

Der Tod, der Schlaf, der Hunger, der Geschlechtstrieb sind Naturnothwendigkeit, den Menschen ohne Unterschied gemein. Odysseus muß ebenso gut essen, als der Bettler Iros, und Hector ebenso gut der Aphrodite opfern, als Paris, und Achilles ebenso gut sterben als Thersites. Das Schicksal wurde aber an der Hand Homers nur in der Gestalt dieser sinnlichen Naturnothwendigkeiten betrachtet. Wie verhält es sich also zu den Handlungen, die einen Hector und Paris unterscheiden, die uns zu Lob oder Tadel, Verachtung oder Bewunderung stimmen, zu den ethischen oder sittlichen Handlungen? Die Beantwortung dieser Frage führt uns nicht außer das Gebiet dieser Naturnothwendigkeiten hinaus, nur daß es außer diesen noch gar manche andere Nothwendigkeit gibt.

Essen muß freilich Jeder, Odysseus ebenso gut als der Bettler Iros; aber der Unterschied besteht darin, wie und warum man

ist, ob nur aus Hungersnoth wie jener, oder aus Freßbegierde, wie dieser, der sich durch nichts als durch seine Unerfättlichkeit auszeichnete (D. 18, 2. 3), ob als Gastrotheist und Gastrolog oder als Anthropolog, ob als Herr des Bauches (*ἀρχων γαστρός, κρεῖττων γαστρός* Xen.) oder als Sklave desselben (*δουλεύων γαστρί*). Ebenso muß Jeder sterben, der Gute sowohl als der Schlechte, oder, in der Sprache der homerischen Helden, der Tapfere sowohl, als der Feige (I. 6, 489). Aber der Unterschied besteht eben darin, ob man als Feiger oder Tapferer stirbt, ob auf dem Felde der Ehre oder auf dem Lager der Wohlust, ob aus Vaterlands- oder Ruhmliebe unter dem Geflirre der Schwerter, oder aus bacchischer und aphroditischer Lust unter dem Klange der Becher und dem Geflüster der Liebe.

Den Feigen bestärkt die Nothwendigkeit des Todes in seiner Feigheit, erniedrigt ihn zur Flucht, zur Vermeidung jeder Gefahr, zur Erhaltung seines Lebens um jeden, auch den schimpflichsten Preis; den Muthigen und Ehrliebenden erhebt sie zur Todesverachtung, begeistert ihn zu rühmlichen Thaten. „Wenn wir, sagt vortrefflich Sarpedon zu Glaukos, dem Sinn nach übersetzt, durch Vermeidung des Kampfs uns ewige Jugend und Unsterblichkeit verschaffen könnten, ja! dann würde auch ich nicht unter den Vorbersten kämpfen, noch dich zur männerverherrlichenden Schlacht auffordern, aber da uns doch nun einmal schlechterdings, sei es so oder so, der unvermeidliche Tod bevorsteht: „auf! daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unsern.“ (I. 12, 322.) Ja! unvermeidlich ist der Tod, aber sehr verschieden sind die Todesarten, die Keren. Anders stirbt der Tapfere, anders der Feige, selbst wenn er im Kampfe fällt; während jenes Brust die Todeswunde als Ehrenzeichen schmückt, trägt dieser sie auf dem Rücken als Schandfleck. „Schimpflich ist es, sagt der kriegerische

Dichter Thytäos, im Staube gestreckt zu liegen als Todter, von der Spitze des Speers hinten im Rücken durchbohrt." (Anth. Lyr. Bergk 11, 19.)

„Meine göttliche Mutter, die silberfüßige Thetis sagt, mich führe zum Tod ein zwiefach endendes Schicksal (*διχθας δις γας*, doppelte, zweifache Tode, Todesarten). Wenn ich allhier ausharrend die Stadt der Troer umkämpfe, hin sei die Heimkehr dann, doch blühe mir ein ewiger Nachruhm; aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter, dann sei verwelkt mein Ruhm, doch weit hin reiche des Lebens Dauer und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich," (I. 9, 410—16.) Aber Achilleus zog rühmlichen Tod ruhmlosem Leben vor. „Xanthos, warum weiffagst du den Tod mir? dessen bedarfs nicht. Selber weiß ich es wohl, daß fern von Vater und Mutter hier des Todes Geschick mich hinwegrafft. Aber auch so nicht rast' ich, bevor ich die Troer genug im Kampfe getummelt," (I. 19, 420—23.) „Der mächtige oder große Gott, *Ἰεὺς μέγας* und das gewaltige Schicksal, *μοῖρα κραταίη*, sagt einige Verse vorher Xanthos, sind schuld an deinem nahen Verderben." Aber dieser große Gott, dieses harte Verhängniß war kein Wesen außer Achilleus, war sein eignes Wesen: — sein Wunsch unsterblichen Ruhms — und zu diesem seinem Ruhm gehörte eben der frühzeitige Tod — war sein eigenwilliges Schicksal. Der kritische, über den Charakter entscheidende Wunsch des Menschen ist auch der über Leben und Tod entscheidende. Wenn „Achilleus Schicksal ein Gedanke von Zeus", *Αἰὼς μέγαλοιο νόημα* (I. 17, 409), ist oder heißt, so ist doch dieser Gedanke nur ein vom Zeus anticipirter, im Voraus ausgesprochener, aber gleichwohl aus Achilleus Brust geschöpfter Gedanke. Zeus ist ein viel zu gebildeter und menschlicher Gott, als daß er, etwa vermittelt eines Nürnberger Offenbarungstrichs

ters, dem Menschen Gedanken, die nicht in einem menschlichen Gehirn ihren Platz und Ursprung finden, eingeben, oder über ihn ein Schicksal, das nicht zu seinem Wesen paßt, verhängen könnte.

Wie mit Achilleus, ist es mit Hektor. In der homerischen Mythologie oder Theologie ist es Athene, die diesen unter den Händen jenes tödtet, in der homerischen Anthropologie ist es aber sein eigener Muth, der ihn vernichtet. „Dein Muth wird dich vernichten, *φθίσει σε τὸ σὸν μένος*, und du erbarmst dich nicht deines unmündigen Kindes, noch deiner unglücklichen Gattin.“ So spricht Andromache zu ihm (I. 6, 407). Hektor erwidert hierauf: „wohl liegt auch mir dein Loos am Herzen, aber ich scheue oder schäme mich zu sehr vor den Troern und Troerinnen, wenn ich wie ein Feiger aus dem Schlachtfelde mich entfernte. Auch verbietet es mir mein eigener Muth, *οὐδέ με θυμὸς ἄνωγειν*, denn ich habe gelernt, stets als Tapferer an der Spitze der Troer zu kämpfen, um meinem Vater und mir selbst großen Ruhm zu erwerben.“ (441—46.) So gesinnt scheidet er von Weib und Kind und begibt sich auf das Schlachtfeld. Als endlich der verhängnißvolle Moment eintrat, wo er den Kampf mit Achilleus bestehen sollte oder wollte, da beschworen ihn noch zuletzt flehentlich die greisen Eltern, sich nicht dem gewissen Verderben preis zu geben, „doch nicht war Hektors Geist zu bewegen, *οὐδ’ Ἐκτορι θυμὸν ἐπειδον*, nein! er erharret Achilleus, des Ungeheuren, Herannahn“ (I. 22, 91), wenn er gleich hierauf — zur Verherrlichung des Achilleus — von Todesfurcht ergriffen, seinem Schicksal zu entfliehen sucht, und es selbst einer Täuschung der Athene bedurfte, um ihn zum Standhalten zu bringen. Aber gerade, wo der theologische Nimbus schwindet, kommt erst der wahre Mensch zum Vorschein. Wo ihn die Götter treulos verlassen, da wird sich Hektor wieder getreu, da ermannt er sich, da schwingt

er sich noch einmal wie ein Adler empor (J. 22, 308), befehlt von dem Wunsche allein, nicht that- und ruhmlos zu fallen (304 und 5), um zu beweisen, daß nicht die trügerische Pallas Athene, noch ein blindes, brutales Schicksal, sondern allein sein Heldensinn der Grund seines Heldentodes, daß das verderbliche Schicksal, welches ihn allein auf das Schlachtfeld fesselte, *ὄλοιή μοιρ' ἐπέδησεν* (22, 5), während die übrigen Troer in die Stadt flüchteten, nur in seinem verderblichen, unerbittlichen, rücksichtslosen Heldensinn sein Verständniß findet. Es gilt daher von ihm hier, was anderwärts Homer von dem Eber oder Löwen, mit dem er den Hector vergleicht, sagt: „sein ruhmathmendes Herz kennt weder Furcht, noch Entfliehn, und Tapferkeit tödtet ihn endlich“, *ἀγνοοίη δέ μιν ἔκτα* (J. 12, 45).

Ein ganz andres Schicksal als Hector und Achilleus, der Hauptheld der Ilias, hat Odysseus, der Hauptheld der Odyssee; aber er hat auch dafür ein ganz andres Wesen. Dem Achilleus war ein frühzeitiger Tod — *ὠκύμορος, ὠκυμωρώτατος ἄλλων* (J. 18, 95. 1, 505) nennt ihn seine Mutter — und zwar vor Troja bestimmt. Wie hätte aber zu seinem wesentlich jugendlichen, ungestümen, ehrgeizigen Wesen ein langes Leben gepaßt? Und wo hätte er schicklicher sein Lebensende gefunden, als da wo er seinen höchsten Wunsch erreicht hatte? Dieser war aber kein anderer, als der Ruhm, der — principielle — Sieger von Troja zu sein — *Trojae prope victor altae* (Hor. Od. 4, 6, 3, wo das profaische prope nur dem trojanischen Rom zu Liebe steht. *εἰκότως εἶπε τὸν Ἑκτορα κίονα. ἐκεῖνος γὰρ ἦν ἐρριστὴς Τροίας, οὗ πεσόντος ἐπὶ σαθροῦ τὸ Ἴλιον εἰστήκει*. Schol. zu Pind. Ol. 2, 146). An einer, jedoch wohl mit Recht von Vielen für unächt gehaltenen Stelle J. 16, 97—100 wünscht er sogar in seiner grenzenlosen Ruhmbegierde allen Troern und

Argeiern den Untergang, damit nur Er allein mit seinem Freunde Patroklos den Ruhm der Zerstörung Trojas genieße. Wenn ihm nun auch dieser unsinnige und gewiß nur momentane Wunsch nicht in Erfüllung ging; so hat er doch den weit höheren, seinem Charakter entsprechenderen Wunsch erreicht, wenn auch nicht der einzige, doch der erste Held der Ilias zu sein. Wo wäre also außer oder nach der Ilias noch Platz für Achilleus?

Dem Odysseus dagegen war die Heimkehr vorausbestimmt, aber diese Vorausbestimmung lag in seinem voraussehenden, überlegten, nie den letzten Zweck aus dem Auge verlierenden, in jeder Noth und Gefahr einen Ausweg erfindenden, vielgewandten, vieldulbenden, standhaften, sich selbst beherrschenden Charakter. Seinen Gefährten dagegen war die Heimkehr nicht bestimmt, weil sie den Verführungen des Hungers nicht widerstehen, sich nicht enthalten konnten, die Rinder des Helios zu rauben und schlachten, also über dem augenblicklichen Gelüste nach Rindfleisch die Heimath vergaßen. *Remigium vitiosum Ithacensis Ulysssei, cui portior patria fuit interdicta voluptas.* (Hor. Ep. 1, 6, 63.) Aber Odysseus wußte oder bewies es wenigstens durch die That, daß der Epikureismus des Genusses nur durch den Stoicismus der Arbeit, der Entsagung, der Enthalttsamkeit vermittelt ist, daß man, um seinen Hauptwunsch zu erreichen, alle andern Wünsche fahren lassen muß, so angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Gesellschaft ans Ziel gelangen könnte. „Wenn du sie (die Rinder des Helios) nun unverletzt erhältst, nur denkend der Heimath, mögt ihr gen Ithaka noch, ob zwar unglücklich gelangen“, weißagt Teiresias dem Odysseus. (D. 11, 110.) Und so dachte er denn stets nur an die Heimath, wenn er gleich einmal sich bei der Kirke vergaß. (D. 10, 472.) „Stets verlang ich und sehne mich täglich im Herzen, wieder nach Hause zu gehn und den Tag zu

schaun der Heimkehr." (D. 5, 218.) Selbst nicht Götterreize, geschweige die üppigen Rinder des Helios konnten ihn, wie seine thörichten Gefährten, von diesem Gedanken abziehen. Dieser Gedanke, dieser mit seinem Wesen identische, mit allen zu seiner Verwirklichung erforderlichen Mitteln und Talenten ausgerüstete Wunsch war die *Μοῖρα* (D. 9, 532), das Schicksal, das ihn durch alle Gefahren und Hindernisse hindurch endlich doch in die Heimath zu den Seinigen brachte, und sein Herz, so oft es ihm vor Unmuth im Innersten bellte, mit den Worten strafte: „dulde nur aus mein Herz! noch Härteres hast du geduldet,“ *τέτλαδι δὲ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔηλες*. Wenn Odysseus erklärt, daß dem Menschen nichts geht über das Vaterland, d. h. das Eigene, das Heimische, das Menschliche, wenn die Liebe unsterblicher Göttinnen nicht vermochte, ihn seinem sterblichen Weibe abspenstig zu machen, wenn selbst der Zorn des Poseidon ihn nicht abschreckte, sich allein, nur auf seine eigne Kraft und Weisheit gestützt, in die stürmische See zu wagen — „wenn auch irgend ein Gott mich schlägt im dunkeln Meer, dulden will ich's! mein Herz ward längst zum Leiden gehärtet; drum laß auch dieses geschehn“ (D. 5, 221) — so hat er mit Wort und That bewiesen, daß die Macht des menschlichen Herzens größer ist als die Macht der Götter. Zwar gibt ihm in seinem Kampfe mit dem erzürnten Meer die barmherzige Meergöttin Leukothea einen wunderbaren Schleier zum Schutzmittel; aber wenn er gleichwohl sich noch so anstrengen und abarbeiten muß, bis er ans Land kommt, daß er vor Erschöpfung ohnmächtig zu Boden sinkt, so verdankt er doch offenbar seine Rettung nicht diesem theologischen Schleier, sondern nur seiner eignen Kraft und Schwimmkunst.

Das Schicksal des Menschen hat sein Ur- oder Abbild an dem Schicksal der Götter. „Dreifach getheilt ward alles, und

jeder gewann von der Herrschaft"; Zeus erhielt zu seiner Herrschaft oder seinem Ehrenamt, *τιμή*, zu seinem Antheil, *μοῖρα*, den „Himmel umher in Aether und Wolken“, Aides oder Hades „das nächtliche Dunkel“, die Unterwelt, Poseidon das Meer. (S. 15, 190—95.) Aber dieser Jedem „beschiedene Drittheil“ ist auch das ihm zugefallene Loos oder Schicksal, dem er sich nicht entziehen kann. „Mich trafs, sagt Poseidon, auf immer das graue Meer zu bewohnen“ (*ἐγὼν ἐλαχον πολλὴν ἄλα ναίεμεν αἰεὶ*); wenn er gleich als Gott, d. h. als persönliches oder überhaupt menschliches Wesen nicht räumlich an das Meer gebunden, sondern überall ist oder sein kann, eben so gut im Himmel oder auf der Erde, als im Meer, und auch in seinen Handlungen sich in andern Göttern bestimmte Gebiete mischen kann. So sind die Werke der Liebe die Moira, das Loos der Aphrodite (Hes. Theog. 203, 4), aber gleichwohl mischt sie sich bei Homer in den Krieg, so daß sie deswegen einen Verweis von Zeus bekommt. Die Keren, die Schwestern der Moiren, der Schicksalsgottheiten bestrafen daher die Vergehungen, die Ueberschreitungen über das Jedem bestimmte Gebiet und Loos, die *παραιβασίας* nicht nur an Menschen, sondern auch Göttern. (Hes. Theog. 220.) Aber diese Ueberschreitungen gehören nicht zu ihrem charakteristischen Wesen und beweisen nicht etwa, daß diese Moira oder Misa, welche den Poseidon nur für das Meer, die Aphrodite nur für die Liebe bestimmt, ein Zwang für sie ist, ein Widerspruch mit ihren Neigungen und Wünschen.

Die Götter sind, was sie sind, von Geburt, von Natur; Zeus und Poseidon sind von demselben Geschlecht und Stamm, aber Zeus ist mehr, weil er früher geworden, geboren ist, *πρότερος γέγονει*, also auch mehr weiß (S. 13, 355), gleichwie auch Odysseus dem Achilleus *νοήματι*, an Verstand, Denkfraft, „Klugheit“,

Rath weit voraus ist, weil er ihm an Jahren, an Lebenserfahrung voraus ist. (J. 19, 219.) Hermes oder Merkur treibt gleich von der Wiege an schon seine Ton- und Diebstünfte (Hymn. in Merc. 15—19); Apollo verkündet gleich nach der Geburt seine Liebe zur Zither, zum Bogen, zum Drakelmwesen (H. in Apoll. Del. 130—132). Was man aber von Geburt, von Natur ist, das kann man nicht als etwas von Außen Außerlegtes, als etwas Fremdes, Heterogenes von sich unterscheiden und absondern, das ist vielmehr das eigne Selbst und Wesen; denn wozu man geboren ist, dazu ist man auch gebaut und organisiert. Wie kann man aber die Individualität eines Wesens von der Individualität seines Organismus unterscheiden? So ist es wenigstens mit den homerischen Göttern, die noch nichts von dem scheußlichen, charakterlosen Zwiespalt zwischen Leib und Seele, Geist und Materie wissen. Der von Natur unabänderlich fest bestimmte Beruf der Götter, ihre Moira, ihr Talent ist eins mit ihrem Leibe, ihrem Organismus oder umgekehrt. Aphrodite hat einen andern Beruf, eine andere „Mission“ und Wirkungssphäre, als Pallas Athene; aber sie hat auch dafür einen ganz andern Charakter und Leib als Pallas. Achilleus erkennt bei Homer J. 1, 200 die Göttin der Weisheit, des Verstandes an dem furchtbaren Glanz ihrer Augen, *δενὼ δέ οἱ ὄσσε γάανθεν*, denn sie ist die Gottheit des kalten Verstandes; aber Helene erkennt die Aphrodite an der Schönheit ihres Nackens, dem Liebreiz ihres Busens und ihren „anruthstrahlenden“ (eigentlich schimmernden, flimmernden, funkelnden) Augen. (J. 3, 396.) Poseidon zeichnet sich bei Homer durch seine Brust, aber Zeus, das intelligente Haupt der Götter und Menschen, durch seine Augen und seinen Kopf aus. (J. 2, 478.)

Aber so verschieden die vom allgemeinen Schicksal oder von Natur, oder auch, wenn man will, vom Zeus Moiragetes

bestimmten Berufe, Talente und Charaktere der Götter, so verschieden sind auch die der Menschen. „Hektor, wirfst Polydamas ihm vor, daß du doch gar nicht Zurebungen Gehör gibst! Weil dich Gott durch kriegerische Werke auszeichnete, willst du die Andern auch an Rath (*βουλῇ*) überschauen? Aber du kannst doch unmöglich Alles zugleich (*ἅμα πάντα*) in dich fassen, denn dem Einen gab Gott kriegerische Werke, dem Andern legte Zeus trefflichen Verstand (*νόον ἐσθλόν*) in die Brust.“ (I. 13, 726—33.) Selbst in der Schlacht sind nicht alle Männer sich gleich (I. 12, 270), denn die Abwehr, die Hülfe, die einer leisten kann, reicht nur soweit, als die Kraft, die *δύναμις* reicht; Keiner kann über oder wider seine Kraft, *πὰρ δύναμιν* etwas im Kampfe leisten (I. 13, 786—87). „Nie, heißt es ferner bei Homer, verleihen die Götter zugleich die Gaben der Anmuth Sterblichen, weder Gestalt noch Beredsamkeit oder auch Weisheit.“ (D. 8, 167. 175.) Was aber Einer von den Göttern hat, das hat er nicht von sich, sondern, wenn auch nur als Anlage oder Trieb, von Geburt oder Natur. Zwar heißt es von dem Jäger Skamandrios: „ihn lehrte (*δίδαξε*) Artemis selbst zu treffen alles Wild“ (I. 5, 51); aber zum Jäger gehört Anlage, Körperkraft, sichere Hand, gutes Auge, was alles man durch Uebung wohl vervollkommen, aber nicht durch die Schule erhalten kann. Ueberdem verstehen sich die Götter schlecht aufs Amt der Doctoren und Präceptoren; sie sind Autodidakten, wie ihre Günstlinge. Ebenso heißt es (I. 5, 60) von einem Schiffsbaumeister, der Kunstwerke allerlei Art mit seinen Händen verfertigen konnte, daß ihn besonders Pallas Athene geliebt habe — ein Beispiel zugleich, wie der Götterglaube die natürliche Ordnung der Dinge umkehrt, das Subject zum Object, das Thätige zum Leidenden macht, statt zu sagen: er liebte die Pallas Athene d. h. die Kunst, sagt: er wurde geliebt von der Kunst. Aber Neigung

und Geschick zur Kunst ist angeboren. „Ich bin, sagt der Sänger in der Odyssee (22, 347) von mir selbst — *αὐτοδίδακτος δ' εἰμι* — d. h. von Natur, nicht von Andern unterrichtet, ein Gott pflanzte mir ein verschiedne Weisen.“

Was aber einer von Natur oder Geburt ist oder hat, sei's nun ein körperliches oder geistiges Talent, sei's nun Reichthum oder Armuth, Freiheit oder Sklaverei, Fürsten- oder Bettlerthum — das bestimmt auch, wissentlich und unwissentlich, willig und unwillig, sei's nun in leidender, sei's in thätiger Weise, das wesentliche Lebensschicksal des Menschen. So werden die Helden söhne durch ihre Abkunft zu Heldengestinnungen und Heldenthaten, die von Geburt Ersten des Volks, wie die Lykierfürsten Sarpedon und Glaucos zu dem muthigen Entschluß bestimmt, auch die Ersten im Kampfe zu sein (I. 12, 315—321); während Andere wieder bloß durch ihre kriegerische Neigung zu kriegerischen Thaten bestimmt werden. „Traun! Entschlossenheit und einstürmende Kraft, sagt Odysseus von sich (in einer allerdings erdichteten Rolle D. 14, 216—227), hatte mir Ares verliehn und Athene. Niemals lieb ich den Gelbbau oder des Hauses Geschäft, noch fröhlicher Kinder Erziehung; aber stets war ein Schiff mit Ruderge-
rath mich entzückend, Männergefecht und geschastete Speer' und blinkende Pfeile, Schreckliches nur, das Andre mit Graun erfüllt und Entsetzen, doch mir war es erwünscht, was ein Gott in die Seele mir legte, denn ein anderer Mann erfreut sich anderer Werke“ d. h. der eine an diesem, der andre an anderm Werke.

Aber wer keine Kriegslust, hat auch nicht das Schicksal des Krieges, den Tod auf dem Schlachtfeld zu fürchten. „Warum fürchtest du dich, sagt spöttisch Hector zu Polydamas, vor dem Kriege? wenn auch wir Andern alle niedergehauen werden, du

brauchst dich nicht vor dem Tode zu fürchten (σοὶ δ' οἱ δέος ἔσται ἀπολέσθαι), denn dir ward kein kriegsmuthiges Herz.“ (I. 12, 244—47.)

Paris war ein Liebling der Aphrodite, ausgezeichnet durch ihre Gaben (I. 3, 54. 64—66), „an Schönheit ein Held“ (εἶδος ἄριστε), aber dafür auch webersüchtig (γυναιμανές), wie ihn eben daselbst (B. 39) Hektor schilt; dafür auch berühmt und ausgezeichnet nicht durch Thaten des Ruhms oder Vaterlandsliebe auf dem Schlachtfeld, wie Achilleus oder sein Bruder Hektor, sondern nur durch den Raub des schönsten Weibes — der Helene. Kurz, Aphrodite war seine Gottheit, d. h. sein Wesen; ihr hatte er ja ausdrücklich den Vorzug vor Here und Pallas gegeben. In der Helene hatte er den diesem seinem Urtheil, seinem Wesen, seinem Wunsche entsprechenden Gegenstand gefunden, aber zugleich auch die Nemesis wegen des frevelhaften Raubs derselben. Nach Einigen (Apollod. 3, 10) war ja sogar Helene eine Tochter des Zeus und der Nemesis.

Die Schiffe, welche Tekton dem Alexander baute und worauf er Helene entführte, waren, wie es in der Ilias (5, 62. 64) heißt, die Anfänger des Unheils, welches über alle Trojer kam und über Alexander oder Paris selbst — denn auf diesen, nicht auf den Baumeister geht das οἷ τ' ἀντῶ — weil er nicht wußte das Götterverhängniß oder die Göttersprüche. Allein gesetzt auch, daß zu jener Zeit Alexander nicht wußte, daß diese Schiffe das von den erzürnten Göttern oder Griechen über Troja verhängte Unheil mit sich führten; damals, als Antenor in Ilios Burg den Vorschlag machte, Helene den Griechen zurückzugeben, wußte er sicherlich, was jeder Unmündige, wie Diomedes sich ausdrückt (I. 7, 401), wissen konnte, „daß den Trojern bereits herdrohe das Ziel des Verderbens.“ Aber gleichwohl wies er heftig diesen Vorschlag

ab und erklärte: „das Weib, nie geb ich es wieder.“ (Ebd. 362.) Offenbar dachte Paris der Helene gegenüber, auch damals schon als er sie entführte, eben so wie Anchises der Venus gegenüber, wenn er zu ihr sagt: „Meine Gattin wirst du genannt alle Tage, keiner der Götter, noch der sterblichen Menschen soll mich hier dann abhalten, mich mit dir in Liebe zu vermischen setzt sogleich, auch nicht, wenn selbst der ferntreffende Apollo von seinem silbernen Bogen die schmerzlichen (seufzenden) Pfeile sendete. Gern ja will ich dann, wann ich dein Lager, göttergleiches Weib! bestiegen, hinein in Aides Wohnung gehen.“ (Hymn. in Ven. 149 bis 55.) Sagten doch selbst die troischen Greise, betroffen von der göttergleichen Schönheit der Helene: „es ist nicht zu tadeln, daß die Troer und Achäer um solch ein Weib lange Zeit Schmerzen leiden.“ (S. 3, 156.) Sie billigten also den Krieg, den das Schicksal oder Paris über sie verhängt hatte; sie fanden die Uebel desselben nicht unter dem Werthe des Gutes, das sie an ihr besaßen, um wie viel weniger erst Paris selbst! Gewiß dachte er so: allerdings habe ich mein und der Meinigen Unheil nicht gewollt, wenigstens nicht direct, aber es war eine unausbleibliche Folge meiner That. Wer seine Brust vor den Pfeilen des Eros so wenig verwahrt, daß der Herzensdieb zugleich zum gemeinen, criminalistischen Dieb wird, der muß sich auch darauf gefaßt machen, daß diese poetischen Pfeile sich endlich in grobsinnliche, tödtliche Pfeile verwandeln. Was will ich also das Schicksal anklagen? Ich selbst habe das Feuer gelegt, das Troja zerstört. Was mein Glück, sei auch mein Unglück, was mein Leben, auch mein Untergang!

Wie der Wunsch, so das Schicksal. „Alles, was er wünschte, geschah, wie er wollte, nicht durch die übermäßige Gunst des Schicksals, sondern weil seine Wünsche so gemäßigt waren,“ sagt

Ausonius (Parent. 2, 4—8) von seinem Vater Julius Ausonius, demselben, dessen Wahlspruch war, der sei nicht glücklich, der habe, was er wünsche, sondern der nicht wünsche, was er nicht habe. (Epic. Idyll. 2, 23.) Wer keine goldnen Becher begehrt, hat sich auch nicht vor vergiftetem Tranke zu fürchten (Juven. Sat. 10, 25—27), und wer auf dem Meere nicht Schätze oder auch nur seinen Lebensunterhalt sucht, der findet auch nicht den Tod in den Wellen. Ὁ δ' ἐκ πόντοιο ματεύων Ζωὴν, ἐκ πόντου καὶ μόρον εἰλκυσάμην. (Epigr. graec. sel. H. Stephanus 1570. p. 187.) „Unmöglich, sagt Menander, gibt's ein „unpersönliches“ oder körperloses Schicksal — ἀδύνατον ὥς ἔστιν τις δώματος τύχη, so liest wenigstens Bothe (Die griech. Komiker S. 85) statt: ἔστιν τι σῶμα τῆς τύχης — wer nicht nach der Natur der Dinge sich beträgt, der pflegt sein eignes Wesen, τὸν ἑαυτοῦ τρόπον, Geschick zu nennen.

24.

Das unmenschliche Schicksal.

Es gibt aber auch Schicksale, die in keinem Zusammenhang mit menschlichen Wünschen und ethischen Gründen stehen, die keinen Unterschied zwischen Gut und Böse, Tapfer und Feig, Edel und Unedel, Fromm und Gottlos machen und gleichwohl als Schickungen der Götter angesehen werden, Schicksale also, die beweisen, daß die Götter nicht nur einerseits wunschverneinende, andererseits wunschbejahende, sondern allseitig, absolut wunschverneinende Wesen sind. Leider! gibt es solche; aber der Grund davon — ein Grund, welcher eine neue, wenigstens noch nicht zu selbstständiger Geltung gekommene, der bisherigen Bestimmung

der Götter entgegengesetzte Bestimmung und Ansicht derselben eröffnet — ist, daß die Götter nicht nur Götter, d. h. nicht nur Wunschwesen, sondern zugleich auch Naturwesen sind. Der Wunsch ist wohl der Ursprung der Religion, der Ursprung der Götter, und der Wunsch selber als solcher stammt aus dem Menschen; aber der Gegenstand des Wunsches stammt aus der äußern Natur, stammt aus den Sinnen; denn der Mensch hat ursprünglich keine leere, supranaturalistische, phantastische Wünsche; nein! die Gegenstände seiner Sinne sind auch die Gegenstände seiner Wünsche. So heißt z. B. πολυάρητος: viel ersleht, viel erwünscht (πολυεύχεται Hymn. ad Demet. B. 165, später B. 220 dagegen πολυάρητος) ein Gott bei Homer (D. 6, 280), ebenso aber auch ein Kind bei ihm (D. 19, 404). So hieß auch der Sohn des spartanischen Königs Ariston Demaretos, der vom Volke Erslehte, weil das gesammte Volk dem bisher kinderlosen Ariston einen Sohn gewünscht oder ersleht hatte, wie Herodot (6, 63) erzählt. Aber die Kinder sind, wenigstens bei den Alten, noch keine Noumena, keine überstinnliche Wesen, keine Engel, oder, wenn ja Engel, doch nur Engel des Sensualismus. Sie fanden ja den Ausdruck innigster Liebe und Sehnsucht — ποθεῖνol nennt Artemidor (1, 26) die Augen und Kinder — nur in ihren Augen, ihren Eingeweiden, d. h. sie liebten die Kinder, wie ihre Augen, ihre Eingeweide, σπλάγχνα, viscera. So heißt πολυήρατος: viel geliebt (folglich auch dem Sinn nach viel gewünscht) bei Hesiod (Op. 739) — o wie gemein! — das klare Flußwasser, in der Hymne an Mercur (B. 186) ein Hain; bei Homer — o wie sensualistisch! — die Jugend (D. 15, 365), die Hochzeit (D. 15, 126), folglich auch der Gegenstand derselben — denn man kann wohl sich selbst denken, aber nicht, wenigstens bei den sensualistischen Alten sich selbst heirathen — ferner ἐπήρα-

τος, liebenswürdig, lieblich das Mahl, Gastmahl, *δαῖς* (I. 9, 228). So heißt *πολύενκτος*, viel gewünscht in Xenophons *Kynopädie* (1, 6, 45) — o' wie wahr! — das Gold, das großmächtige, großkräftige, *μεγασθενής*, wie es Pindar nennt — die einzige Materie, worin der sonst so verrufene und verächtliche Materialismus selbst in unsern christlichen Staaten, welche bekanntlich nur auf die Macht der Idee und anderer schöner Worte sich gründen, für keine Chimäre gilt, sich selbst königlichen Ansehens erfreut, ja sogar vor unsern frommen Offenbarungsgläubigen solche Gnade und Barmherzigkeit findet, daß sie auch noch im Jenseits am Golde des himmlischen Jerusalems herzinniges Ergößen finden. Kein Wunder daher, daß die Christen dem Teufel, dem sie doch sonst eine an Allmacht gränzende Macht beilegen, nicht die Ehre einräumten, Geld machen und geben zu können (Remigii *Daemonolat.* 1, 4 und M. Psellus *de Operat. Daem.* ed. Gilb. Gaulminius 1615. p. 17.), kein Wunder, wenn ein Jesuit sogar sagte: *Pecunia omnia potest etiam apud Deum.* Besteht doch noch heute bei den christlichen Geldmenschen die Gottesfurcht nur in der Furcht: es möchte ihnen ohne Gott das Geld aus der Tasche genommen werden. Geld ist ja, wie schon der alte Hesiod sagt, die Seele, die „Psyche der unglückseligen Menschen.“ Wer kann es daher den Leuten verübeln, wenn sie sich so wider den Materialismus ereifern? Fürchten sie doch auch von diesem, daß er ihnen diese Psyche nehme.

„Die Götter sind keine vom Menschen erdachte, sie sind geoffenbarte Wesen.“ Ja wohl! aber die Offenbarungen, die allein nicht aus dem Kopfe und Herzen des Menschen entsprungen sind, die allein ungeahnte und unbekannte, sein sich selbst überlassenes Denk- und Dichtungsvermögen übersteigende Thatfachen enthüllen, sind die Offenbarungen der Sinne, denen allein wir heute noch die

„Wunder der Geologie“ und die „Wunder des Himmels“ verdanken.

Das einleuchtendste und zugleich prachtvollste Schauspiel von dem sinnlichen Ursprung der Götter gewährt „das Herz des Himmels“, die „Quelle des himmlischen Lichtes“ (Macrobius Somn. Scip. 1, 20), die Sonne, — der Gegenstand der Natur, dessen wohlthätiger Wirkung auf den Menschen, dessen Lichte in den indogermanischen Sprachen selbst das Wort: Gott entsprungen ist (Rassen, Ind. Alterthumsk. 1. B. S. 755—56); der Gegenstand, dem offenbar selbst der Monotheismus seinen ersten Ursprung verdankt, denn die Sonne zeichnet sich so sehr vor allen andern Naturwesen aus, steht so unvergleichlich, so einzig da — *ita eminet ut propterea quod talis solus appareat sol vocetur* (Macrobius. *ibid.*) — daß vor ihrem Glanze, ihrer Majestät alles Andere verschwindet — so bemerkt z. B. Herodot von den Massageten, daß sie allein den Helios, die Sonne als ihren Herrn verehren (1, 212 und 216) — der Gegenstand, der augenscheinlich zeigt, daß die erste den Menschen erleuchtende Offenbarung das süße Augenlicht ist, daß das göttliche Wissen nur vom göttlichen Sehen abstammt, das *οἶδα*: ich habe gesehen, also ich weiß nur das Perfectum von *εἶδω*, ich sehe, der Geist also das Perfectum des Sinnes ist; der Gegenstand, der als der Quell der Evidenz, der Gewißheit, der Untrüglichkeit — „wer mag die Sonne der Falschheit schuldigen“, *solem quis dicere falsum audeat?* (Virg. Georg. 1, 464) — der erste und oberste Gegenstand der heiligsten Versicherungen, der Eidschwüre ist — „bei Eidschwüren wird Helios der sinnlich allsehende früher als selbst die olympischen Götter angerufen“, E. Gerhard, Griech. Mythol. 1. §. 471 — als der auch das Dunkelste beleuchtende, das Verschlossenste durchbringende, das Verborgenste veröfentlichende

„Wächter oder Späher, σκοπός der Götter und Menschen“ (Hymn. in Cer. 62) das sichtbare öffentliche Gewissen ist — „ich scheue mich vor dem Sonnengott“, ἥελιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους (Hymn. in Merc. 381) — und der daher selbst noch bei den griechischen Tragikern hinsichtlich dieser seiner optischen Eigenschaften selbst die olympischen Götter überstrahlt. So nennt Sophokles im König Oedipus (660) den Helios den Ersten, πρόμον aller Götter, und in den Trachinierinnen (102) den Vortrefflichsten dem Auge nach, wie es der Scholiast (Elmsley) erklärt: νικῶν πάντας τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ ὀπτικόν. [51] Aber auch Zeus selbst ist nur vom Himmel, d. h. dem sinnlichen, nicht dem eingebildeten Himmel in den Kopf des Menschen gekommen. Zeus ist das höchste Wesen, weil der Himmel, der Aether (d. h. die Luft oder „der Ort nach und über den Wolken“, Schol. zu J. 2, 458. 15, 192) das sinnlich oder optisch Höchste ist, der erhabenste Gott, weil er über den Wolken im Himmel oder auf dem Olymp und zwar dem höchsten Gipfel desselben, ἀκροτάτῃ κορυφῇ, wohnt, nichts aber mehr den Menschen erhebt, als der Stand und Blick auf hohen Bergen, der Weithinschauende, [52] weil das Auge um so mehr überschaut, je höher sein Standpunkt, der Mächtigste und zugleich der Beste, weil die Erscheinungen und Wirkungen des Himmels die erschütterndsten, die mächtigsten und zugleich wohlthätigsten sind. Auf Donner und Blitz sich stützend oder verlassend, τοῖς πύσυνος, beherrscht Zeus Götter und Menschen, heißt es in der hesiodischen Theogonie (506). Kratos und Bia, Stärke oder Kraft und Gewalt sitzen immer neben Zeus, dem Dumpfstönenden, d. i. Donnernden, heißt es ebendasselbst (385—88). Was ist also Zeus, was seine Herrschaft und Macht über die Menschen ohne die sinnliche oder natürliche Macht und Stütze von Blitz und Donner?

Allerdings stammt Zeus als Gatte der Here, als König, als Vater, kurz als persönliches, menschengemäßes, wunschgerechtes Wesen nicht aus der äußern Natur, sondern aus dem Menschen; aber sein gegenständliches Wesen, sein Element, das nicht von ihm abge sondert werden kann, sein charakteristischer Wirkungskreis, kurz seine Sache ist Sache der Naturanschauung. Gleichwohl ist Sache und Person so innig verbunden, ja so eins, daß der Gott selbst für die Sache steht, und zwar nicht nur bei den spätern griechischen und römischen Dichtern, sondern auch bei Homer schon. So steht bei ihm Hephästos für Feuer (I. 2, 426), Zeus für Himmel — „der Schall drang bis zum Aether und Zeus Glanz“, *Διὸς ἀνγὰς*, d. h. den Himmel (I. 13, 837), „die Schneeflocken fliegen vom Zeus herab oder heraus“, *Διὸς ἐκποτέοντας* I. 19, 357, d. h. vom Himmel, denn die Parallele dazu ist, wie schon Köppen bemerkt, I. 15, 170, wo der Schnee aus oder von den Wolken herabfliegt — so steht ferner bei ihm Ares, der Kriegsgott, der doch auch eine, wenn gleich rohe Persönlichkeit ist und selbst zu den olympischen Göttern gehört, für Krieg, Kriegslust, selbst Eisen, *σιδηρος*, Aphrodite für Liebesgenuß (*μίσγος* Schol. zu D. 22, 444), die Eileithyen für Geburtsschmerzen, wie schon die Scholien zu den betreffenden Stellen, z. B. I. 19, 119 bemerken.

Ein anschauliches Beispiel von dem Verhältniß der göttlichen Person zu ihrem Naturgegenstand giebt Skamandros in seinem Kampfe mit Achilleus. Skamandros ist ein Fluß, aber sein Wasser besteht nicht nur aus Sauer- und Wasserstoff, sondern ist mit allen Bestandtheilen des menschlichen Blutes geschwängert, wird nicht von den Gesetzen der Hydrostatik, sondern von den Leidenschaften der Aesthetik in Bewegung gesetzt, kurz Skamandros denkt, empfindet, zürnt, spricht, handelt und steht auch gerade so

aus, wie ein Mensch, ἀνέρι εἰσάμενος (J. 21, 213). Aber gleichwohl ist doch dieses durch und durch persönliche, vom Scheitel bis zur Ferse menschliche Wesen zugleich pures, blankes Wasser. [53] Skamander verfolgt den Achilleus und läßt an ihm seine Wuth aus; aber seine Kraft reicht doch nicht weiter als die Wasserkraft, sein hyperbolisches Ungestüm reducirt sich in Wirklichkeit nur auf einen großartigen Wasserschwall, sein Eindruck auf Achilleus nur auf den prosaischen Druck einer den Menschen überwältigenden Wassermasse. So ist Skamandros ein Fluß, der ganz Mensch oder Gott, aber auch wieder umgekehrt ein Mensch oder Gott, der ganz Fluß ist. Nicht anders ist es mit Hephästos, welcher dem Achilleus wider den Skamander mit Feuer und Flammen zu Hülfe eilt. Obgleich dieser, wie sich von selbst versteht, eine viel höhere, allseitigere, einer ganz andern Götterklasse angehörende Persönlichkeit ist, so ist doch das Feuer nicht etwa sein Instrument oder Werkzeug nur, denn zu einem Werkzeug steht man in einem äußerlichen Verhältniß; es kann beliebig durch ein andres ersetzt werden; Hephästos hätte dann ebenso gut durch einen Commandostab oder eine Hacke, μάκელλα, oder gar eine Mentschikoff'sche Reitpeitsche den ausgelassenen Fluß in seine Schranken zurückweisen können. Er wendet aber nur das Feuer an, weil nur dieses seine Stärke, sein Vortheil, sein Genie, seine Lust oder Seele, sein Alter Ego, kurz sein eignes, heimisches Wesen ist. Ich mag nicht, sagt Skamander zum Hephästos, mit dir kämpfen, der du so durch Feuer brennst, σοί γ' ὥδε πῦρ ἐφλεγέσθοντι (J. 21, 358). Hephästos steckt also mitten im Feuer drinn; des Feuers Brennkraft ist Hephästos' Kraft, des Feuers Lohe sein Hauch, sein Athem. (B. 355. 366.)

So unterscheiden sich also die gesetzmäßigen, nicht wunderbaren, die immanenten, d. h. innerhalb des Elements, worin ein

Gott haust und wirkt, bleibenden Wirkungen der Götter nicht der That, der Beschaffenheit nach von den Wirkungen der Natur. Es ist daher der Sache nach oder an sich ganz eins, ob ich als Ursache einer Begebenheit oder Naturwirkung einen Gott oder eine bestimmte Naturursache oder nur das unbestimmte Es setze; eins, ob ich sage: Zeus, Gott regnet, *Ζεὺς* oder *ὁ θεὸς ὕει*, oder sage: Es regnet, *ὕει*, wie auch der Grieche zu sagen pflegte, denn zwischen dem Regner und dem Regen ist kein anderer Unterschied, als daß dasselbe dort als persönlich, hier als unpersönlich gedacht wird; eins, ob ich mit Homer sage: „nicht alle Gedanken erfüllt Zeus dem Menschen“, oder mit Pausanias: „es werden nicht alle Gedanken dem Menschen nach Wunsch erfüllt“ (*οὐ πάντα ἀνθρώπῳ τελεῖται κατὰ γνώμην* 2, 8, 5), oder mit Theognis: „nicht Alles, was wir wünschen, geschieht, denn es hindern die Grenzen der lästigen Unmöglichkeit, Mittellosgkeit“ (B. 139). Homer sagt D. 15, 476: „Zeus fügte den siebenten Tag hinzu“, es könnte aber ebenso gut heißen: es folgte oder kam der siebente Tag hinzu, gleichwie es z. B. D. 7, 261 heißt: es kam das achte Jahr heran. D. 12, 448 nähern oder bringen die Götter den Odysseus auf die Insel Ogygia, *πέλασαν θεοί*, aber an andern Orten z. B. D. 7, 277. 9, 39. 5, 134 ist es die Naturkraft des Windes und der Woge oder des Wassers, die ihn ans Ziel seiner Reisen bringt, *ἐπέλασσε φέρον ἄνεμός τε καὶ ὕδωρ*. D. 3, 376 sind die Götter die *πομπῆες*, die Geleiter oder Begleiter der Menschen, aber D. 4, 362 sind die *οὔροι*, die guten Winde die Geleiter der Menschen zu Schiffe. D. 3, 176 erhebt sich oder beginnt, *ῶρετο*, ein günstiger Wind zu wehen, aber gleich darauf B. 182 heißt es: „und der Wind erlosch nicht, seitdem ihn Gott geschickt hatte zu wehen“; es könnte hier jedoch ebenso gut ohne Sinnesänderung heißen: seitdem er zu wehen ange-

fangen hatte, gleichwie es D. 12, 325 heißt: „und es erhob sich kein anderer Wind.“ [54] D. 5, 491 gießt Athene auf den ermüdeten Odysseus bei seiner Ankunft in Scheria Schlaf herab, und D. 7, 286 erzählt er selbst und sagt: „unermesslichen Schlaf goß Gott herab“; aber D. 6, 2 heißt es: „so schlummerte nun hier Odysseus, von Schlaf und Arbeit bewältigt“ („gequält, gedrückt“, Pape), ὕπνω καὶ καμάρῳ ἀρηνέως, so daß kein Zweifel ist, daß der Gott, der diesen unermesslichen Schlaf ihm einflößte, der Kamatos war, d. h. die Ermüdung, oder die Ursache derselben: die Mühe, die Anstrengung, die Arbeit, die einzige Gottheit der Arbeiter und Mühseligen. D. 9, 106 kommen wir zu den übermüthigen, gesetzlosen, anarchischen Kyklopen; aber trotz dieser ihrer Anarchie sind sie doch keine Atheisten, wie die modernen Anarchisten; Gott bewahre! schon Eustathius hat sie von dem schrecklichen Schandfleck des Atheismus rein gewaschen: „sie verlassen sich auf die unsterblichen Götter und pflanzen deswegen keine Pflanzen, noch ackern sie“; aber die Götter, worauf sie sich verlassen, sind die Weinberge, die Gersten- und Weizenäcker, die weiter nichts bedürfen, als den Regen des Zeus, um Alles hervorzubringen, aber keines Pflugs und keiner Besämun- (109—111). D. 17, 446 sagt Eurymachos, daß Telemachos den Tod von den Freiern nicht zu befürchten habe, der Tod von den Göttern aber sei nicht zu vermeiden, und ebenso sagen (D. 9, 410) die Kyklopen zum Polyphem: „wenn dir Niemand Gewalt an-
thut“, so können wir dir nicht helfen, „Krankheit vom großen Zeus kann man nicht abwehren.“ Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß das von den Göttern verhängte Leid ein inneres Naturleiden, der von den Göttern verhängte Tod im Gegensatz zu dem von Menschenhänden der natürliche Tod ist! Wie deutlich ist schon in den im vorigen Kapitel angeführten Stellen ausge-

sprochen, daß der Gott im Unterschied vom Menschen, d. h. vom absichtlichen, bewußten, willkührlichen Thun und Wesen nur die Natur ist! Was sind selbst noch bei den spätesten Philosophen des Alterthums die *Res divinae*, die göttlichen Dinge oder Geseze im Unterschiede von den menschlichen anders als die natürlichen Dinge oder Geseze!

Wie bei Späteren häufig Gott und Natur im Allgemeinen, so wird auch bei Homer Gott und Natur, freilich nicht in dieser Allgemeinheit — das Wort: Natur, *φύσις* kommt sogar bei Homer nur ein einziges Mal vor, D. 10, 303 und bedeutet hier nur das äußere Beschaffensein, das Aussehen, „die Gestalt“ — entweder durch ein bloßes Und oder das Verhältniß von Ursache und Wirkung oder Werkzeug mit einander verbunden. So fragt Odysseus den Agamemnon: „Welches Geschick bezwang dich des langhinstreckenden Todes? hat dich vielleicht in Schiffen der Erdumstürmer (Poseidon) bezwungen, schreckliche Wind' aufregend zum Ungeßüm des Orkanes? haben dich feindliche Männer hinweggerafft auf der Beste?“ (D. 11, 398.) Aber gleichwie der Sache nach es einerlei ist, ob ich mit Elpenor in demselben Gesange (B. 61) sage: „Ach! mir beschied ein Dämon das Weh und berauschender Weintrunk“, oder ob ich nur sage: ach! mir verhängte das Todesgeschick unsäglicher (unmäßiger) Weintrunk; [55] so ist es auch einerlei, ob ich den Tod des Agamemnon dem Poseidon und den Winden oder allein den Winden, den Seestürmen zuschreibe. Sind ja doch ausdrücklich die Winde selbst Götter offenbar nur dazu, um den naturwidrigen Schriftgelehrten den Bücherstaub aus den Augen zu blasen und die Ueberzeugung einzuhauhen, daß auch die Götter, deren Wesen nicht so leicht, so sinnfällig und vollständig, wie das der Winde, in die Natur sich auflöst, doch ebensogut wie sie Naturwesen sind, und der, freilich

gegenständliche, außer dem Menschen existirende Grund ihrer Verehrung auch nicht außer dem Wesen und den Wirkungen ihres Naturelements zu suchen ist. So riefen nach Herodot (7, 189) die Athenienser im Perserkrieg den Boreas mit Opfern an, daß er ihnen beistehe und die Schiffe der Barbaren zerstören möchte, und errichteten ihm in dem Glauben, daß er ihnen wirklich geholfen habe, als der Wind die feindliche Flotte zerstört hatte, einen Altar. Der Boreas, erzählt Pausanias (8, 27, 9), sollte aber nicht nur allen Hellenen von Nutzen sein durch die Zerschmetterung der meisten Schiffe der medischen Flotte, sondern auch die Megalopoliten errettete dieser Wind; denn er hob nicht nur die Wirkung der Eroberungsmaschinen des Agis auf, sondern zerstörte sie auch vollständig durch sein zugleich starkes und fortwährendes Wehen. Die Megalopoliten, sagt derselbe später (36, 4), opfern jährlich dem Boreas und bezeigen ihm gleiche Ehre mit den übrigen Göttern, weil er sie von den Lakedämoniern und dem Agis errettet hat, *ἄτε σωτηρὰ γενόμενον*. „Gegen die Thurier, erzählt Aelian (Var. Hist. 1, 2, 61), segelte Dionysios mit dreihundert, mit Schwerbewaffneten angefüllten Schiffen. Boreas aber wehte gegen die Schiffe, zertrümmerte sie und zerstörte so seine Seemacht. Seitdem opferten die Thurier dem Boreas, wählten diesen Wind zu ihrem Mitbürger, wiesen ihm ein bestimmtes Haus und Land zum Eigenthum an und brachten ihm jährlich den Tribut ihrer Verehrung dar. Nicht also die Athener allein hielten ihn für ihren Freund oder Verwandten, sondern auch die Thurier anerkannten ihn als ihren Wohltäter.“ So ist auch dem Menschen, abgesehen von den in ihm selbst liegenden, schon in frühern Schriften des Verfassers entwickelten Gründen, der Glaube überhaupt an persönliche, wohl- und übelwollende Ursachen der Naturwirkungen und Naturereignisse zwar

nicht von der Natur angeboren, aber doch eingepaukt und eingetrommelt, eingebraust und eingesaut, eingeschneit und eingehagelt, eingeblitzt und eingeblitzt.

Aber es gibt nicht nur wohlthätige, wenigstens für die eine Partei wohlthätige, wenn gleich oder vielmehr eben deswegen für die andere Partei verderbliche Winde, wie sich so eben am Boreas zeigte; es gibt auch absolut, allseitig verderbliche Winde. Die vier Winde, sagt Hesiod in seiner Theogonie, Boreas, Notos, Argestes und Zephyros sind göttlichen Ursprungs, den Sterblichen ein großer Nutzen, die übrigen Miß- oder Unwinde aber, so wie sie fallen ins dunkelfarbige Meer, wüthen zum großen Schaden den Sterblichen in verderblichen Wirbeln, sie wehen bald dahin, bald dorthin, zerstreuen die Schiffe und richten die Schiffer zu Grunde; und der Mensch hat kein Mittel der Abwehr gegen dieses Uebel, wenn er auf dem Meere mit diesen Winden zusammenkömmt; aber auch auf dem unermesslichen blumigen Erdreich zerstören sie die lieblichen Feldarbeiten der erdgeborenen Menschen. (V. 870—80.) Was aber von den Winden gilt, wenn gleich hier die verderblichen Winde als ungöttliche von den wohlthätigen als göttlichen unterschieden und zu besondern Wesen gemacht werden, das gilt auch von den übrigen Göttern als Naturwesen. So sagt Odysseus vom Meere: „nichts kenn' ich fürwahr Graunvolleres (Uebleres, Schlimmeres, Verderblicheres, κακώτερον) sonst wie die Meerfluth, einen Mann zu verwüsten (συνχεῖναι, „betrüben, nieder schlagen“), und sei er noch so gewaltig“ (D. 8, 138). So Hesiod in den Tagewerken (V. 101): „voller Uebel ist die Erde, voller Uebel das Meer“; so Aeschylos in den Persern (V. 678): „viele Uebel kommen aus dem Meer, viele und noch größere Uebel vom Lande den Menschen, wenn sich das Leben weit ausdehnt.“ „Sind ja auch schon Städte selbst wider Er-

warten plötzlich zerstört worden, die einen vom Feuer, die andern vom Erdbeben oder vom eindringenden Meere. Wo ist Helike? Es ist verschlungen. Wo Bura? Es ist gleichfalls verschlungen. Zwei griechische Städte zu Grunde gegangen, wie Schiffe." (Phalorinus bei Stob. Floril. 105, 62.)

Der wahre und letzte Grund, warum die Götter nicht die Wünsche der Menschen erfüllen, selbst oft nicht die gerechtesten, die bescheidensten, die armseligsten, liegt daher einfach darin, daß die Götter, wie gesagt, nicht nur Götter, sondern auch Naturwesen, oder, anders ausgedrückt, nicht nur Herren, sondern auch, wenn gleich wider ihren und der Menschen Sinn und Willen, Diener der Natur sind, die Natur aber nur nach rücksichtslosen Naturgesetzen, nicht, wie der philanthropische Gott — *ὁ θεὸς φιάνθρωπος* (Plato Legg. 4, 6. Vgl. auch Xenoph. Mem. 4, 3, 7 und 5) — nach philanthropischen Gesetzen und Grundsätzen wirkt und herrscht. „Ja gerne, sagt Nestor in der Ilias (4, 318 — 321), um noch ein Beispiel zu geben, verlangt' ich (*ἐθέλωμι*) selber noch, Der (solcher, so) zu sein, wie ich einst den Held Creuthalion hinwarf! Doch nicht Alles zugleich verliehn ja die Götter den Menschen (*ἀλλ' οὐ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν*). War ich ein Jüngling vormem, so naht mir (*ὀπάξει*, „folgt, begleitet mit dem Nebenbegriff des Lästigen“, Fäß, bedrängt mich, *κατεπίγεισθαι*, Apoll. Soph.) jezo das Alter.“ Aber wer sind denn die Götter, die dem Menschen nicht den Wunsch gewähren, zugleich die Blüthen der Jugend und die Früchte des Alters zu genießen? Es sind nur die Götter, die nichts vermögen über die unbarmherzige Naturnothwendigkeit, über die Unmöglichkeit zugleich jung und alt zu sein, d. h. zugleich die Kraft der Jugend und die Weisheit des Alters zu besitzen. [56]

Es gehört übrigens unter die Natur, die hier nur als

wunschverneinendes Wesen, als Schiba, nicht Wischnu in Betracht kommt, auch der Mensch selbst, denn der Mensch ist dem Menschen gegenüber nicht nur ein Dämon im guten, sondern auch im bösen, selbst teuflischen Sinne. Einem Dämon gleich, δαίμονι ἴσος, d. h. hier einem bösen, nur Tod und Verderben bringenden Dämon gleich stürzte sich Achilleus über die Troer, wie es in der Ilias 21, 18 heißt. Mag sich auch der Mensch für sich selbst in kindischer Eitelkeit und Unwissenheit sogar für ein übernatürliches Wesen halten, in Beziehung auf den Andern unterscheidet er sich in seinen verderblichen Handlungen und Wirkungen, namentlich da, wo er in und als Masse wirkt, nicht von einer rohen, blinden Naturgewalt, nicht von einem kalydonischen Waldschwein, nicht von einer zerstörenden Ueberschwemmung oder Feuersbrunst. Wie oft vergleicht Homer die verderbliche Wuth (λύσσαν ὀλοήν J. 9, 305) seiner Helden und Krieger mit der Wuth der Thiere, mit der Wuth des Feuers! Ein griechisches Sprüchwort stellt sogar neben das Uebel des Feuers und das des Meeres als drittes Uebel das Weib, das böse nämlich, wofür man aber der Wahrheit und Gerechtigkeit nach den bösen Nebenmenschen überhaupt setzen muß. Und Odysseus verbindet die Uebel des Meeres und des Krieges, um die Summe seiner Leiden zu bezeichnen, κακὰ πολλὰ πέπονθα Κύμασι καὶ πολέμῳ. (D. 17, 285.) Aber auch in Beziehung auf sich selbst, wie oft stürzt sich der Mensch wider seinen Willen, wider sein sonstiges, auf sein Wohl bedachtes Wesen, hingerissen von einer Leidenschaft, blindlings ins Verderben! „Der Thörichte, heißt es vom Patroklos, hätt' er das Wort des Peleiden bewahret, d. h. hätte er sich nicht von seiner Kampfbegierde fortreißen lassen, traun! er entrann dem bösen Geschick des dunkelen Todes.“ „Aber, schließt hier Homer J. 16, 686, Zeus Rathschluß (νόος, Verstand, Wille) ist mächtiger stets,

denn die Menschen.“ Was aber der Dichter auf Zeus Seite als Verstand und Wille darstellt, war auf Patroklos Seite Verstand- und Willenlosigkeit, denn darin besteht eben wesentlich die Verblendung, daß μέγ' ἀάσθη, daß der Mensch etwas zu seinem eignen Schaden und Verderben thut, also thut, was er nicht will und beabsichtigt, was seiner Selbstliebe widerspricht. So heißt es auch vom Agastrophos (J. 11, 340), weil er seine Pferde bei seinem Diener zurückgelassen, sich zu Fuß in die Vorderreihen der Kämpfer hineingestürzt, weil er also nicht entfliehen konnte, und so vom Diomedes verwundet, das Leben verlor: ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ, „hatte sich eine arge Verblendung des Geistes zu Schulden kommen lassen“ (Minkwitz), „verschuldete schwer sich im Gemüthe“ (Fäsi), d. h. vielmehr: er hatte zu seinem großen Schaden sich verrechnet, sich geirrt, oder nicht erwogen, nicht bedacht, was er allerdings hätte bedenken sollen und können, denn eine unvermeidliche, unbedingte Nothwendigkeit herrscht hier nicht, daß er zur Rettung seines lieben Lebens — φίλον ὄλεσε θυμόν, lieb φίλος heißt sein, aber nur weil das Seinige dem Menschen das Liebe — seiner Pferde benöthigt sein könnte. Die Grundbedeutung von ἀάω, ἀάομαι ist schaden; weil aber sich selbst schaden wider den gesunden Menschenverstand und Menschenwillen ist, so ist nothwendig Der, der sich selbst schadet, wenigstens im Momente dieser Selbstbeschädigung, ein Thor, ein Verstand- und Sinnloser, ein νήπιος, d. h. ein unmündiges Kind, das erst hinterdrein durch Schaden klug wird, ἔχθ' ἐν δέ τε νήπιος ἔγνω J. 17, 32. Wenn sich daher Agastrophos schwer verschuldet — warum nicht versündigt hat? — so hat er sich wenigstens nur an sich selbst, an seinem eignen „Egoismus“ verschuldet. Aber eben weil der Mensch, was er im Zustande der Ate thut, nicht mit Verstand und Willen thut, wenigstens

nicht mit seinem wahren und bleibenden Willen, dessen höchstes Gesetz das eigne Wohl ist, weil er sich in diesem Zustande gleichsam in *puris naturalibus* befindet, entblößt aller Selbstvertheidigungswaffen und Schuzmittel, die ihm sonst sein Verstand gewährt, so läßt sich der obige Satz vielmehr so verbollmetschen: „Aber die Macht der Natur ist stärker als menschlicher Wille“. [57]

25.

Zwischenbemerkung.

Die Götter sind widerspruchsvolle Wesen; sie haben, wie der Gott Janus, doppelte Gesichter, und zwar von vorn menschliche, von hinten un menschliche. Der Gott ist ursprünglich ein Naturwesen oder Naturelement, aber als lebendiges, persönliches, d. i. menschliches Wesen, eins mit der Natur und unterschieden von der Natur. So ist Poseidon als Meermenschgott so wenig an den Aufenthalt im Meere gebunden, als ein Schiffer oder Fischer, aber doch zugleich ein in die Natur, in die Materie des Meers versenktes Wesen, was in der homerischen, die Götter durchaus vermenschlichenden Anschauung so ausgedrückt wird, daß Poseidon seinen goldenen Palast im Grunde der See (*Περὶ τοῦ λίμνης* J. 13, 21) hat. Aber gleichwohl hat Homer die ursprüngliche oder doch vorhomerische Naturreligion nicht entstellt, sondern nur ihr Räthsel gelöst, oder nur so entstellt, wie das gelöste Räthsel das unaufgelöste entstellt; denn mit der Auflösung verschwindet der dunkle mystische Sinn, der hinter jedem Geheimnisse so lange zu stecken scheint, als es nicht erkannt ist. So hat auch die Jungfrau den Reiz des Mystischen vor der Frau voraus, und

doch ist erst mit der Entstellung, die mit der Jungfrau vorgeht, wenn sie Mutter wird, wenn aus der romantischen Klosterzelle des jungfräulichen Leibes die Anthropologie ihren Kopf hervorreckt, das Räthsel der Jungfräulichkeit gelöst, aber auch ihr wahrer Sinn getroffen, ihr eigener, verborgener Wille erfüllt. Aber freilich gibt es genug Köpfe, für welche nie ein Räthsel gelöst wird, weil sie in das Räthsel als solches verliebt sind, nicht die Enttäuschung vertragen können, die mit der Auflösung verbunden ist, für welche daher heute noch ein ungelöstes Problem ein Gegenstand bodenlosen Speculirens, Disputirens und Conjecturirens ist, was schon vor fast dreitausend Jahren die Poesie dem Homer und zwar nicht mit der geschraubten Zweideutigkeit theologischer Drafel, sondern im Sonnenlicht der Naturwahrheit geoffenbart hat — daß nämlich das Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist.

Wenn der Naturtheologie oder Naturreligion der homerische Held Odysseus, als „*Ὀδυσσεύς*“ eine durch das vorschlagende *ο* gebildete Nebenform von *δυσεύς*: „der Untertauchende, der Niederkahrende, der in die Unterwelt Kahrende,“ der Frühlingsgott (Hermes-Odysseus v. R. W. Dsterwald S. 141) oder als „*Ὀδυσεύς*“, der Zürnende (von *ὀδυσσομαι*, odio habere), der Sonnengott in seiner zerstörenden Eigenschaft zur Zeit des Winters“ (Mork, Etym. symb. myth. RWb. Ulysses), wenn desgleichen der Herakles mit seinen zwölf Arbeiten ursprünglich kein Held oder Mensch, sondern der Sonnengott oder die Sonne in ihrem Laufe durch die zwölf Zeichen des Thierkreises war; so war doch ebenso ursprünglich der Naturreligion die Sonne nicht Sonne im Sinne der naturwissenschaftlichen Anschauung, der sie ein unmenschlicher Körper, oder im Sinne der Teleologie, der sie ein bloßes Licht und Zeitmaaß zum Bedarf und Nutzen des Menschen ist, sondern als

Sonne oder Sonnengott zugleich ein wie der Mensch sich willkürlich bewegendes, wie der Mensch kämpfendes, leidendes, unterliegendes, aber endlich wieder siegreich auferstehendes Wesen, kurz ihr Lauf der Lebenslauf eines Helden. In der alten Anschauung war die Sonne, war die Natur das Subject, das Hauptwort, der Held, der Mensch das Prädicat, das Beiwort; die homerische Anschauung hat und zwar mit vollem Rechte, mit consequentem Wahrheitsfinn dieses Prädicat zum Subject, dieses Beiwort zum Hauptwort gemacht. Die Sonne ist freilich der Naturreligion nur ein Wesen, wie ein Held oder Mensch; aber dieselbe weiß noch nichts von Allegorien, von Gleichnissen und Bildern im Sinne des zwischen Bild und Sache oder Gedanke unterscheidenden Verstandes; das Bild ist ihr Wesen; die Sonne daher wirklich ein Held, wirklich ein menschliches Wesen, welches folglich auch für sich selbst, ohne die Sonne, zum Gegenstand gemacht werden konnte, ja mußte.

Wenn der Parse oder Inder zum Feuer oder Wasser betet, so hat er, wenn auch kein menschliches Wesen vor Augen, doch im Sinne, denn er setzt voraus, daß ihre Wirkungen und Bewegungen Willensäußerungen sind, daß sie nicht unempfindlich für seine Wünsche und Bedürfnisse, daß sie, wie der Mensch durch herzliche Bitten, durch freigebige und freiwillige Gaben bestimmbar sind; er setzt also voraus, daß das theologische Wesen des Feuers und Wassers ein kryptoanthropologisches Wesen ist. Homer hat nun nichts weiter gethan, als daß er diesem menschlichen Sinn der Naturreligion, wie sichs gehört, auch einen menschlichen Körper gegeben, daß er den Proteus, den sich in Feuer und Wasser, Thier und Pflanze, kurz alle Naturkörper verwandelnden und sich hinter sie versteckenden Menschen bei der Gurgel gefaßt und zu dem Geständniß gezwungen hat, daß die Theologie, so auch die

Naturtheologie nur ein betrügerisches — *δολίης τέχνης* D. 4, 455 — Incognito der Anthropologie ist.

26.

Gott und Mensch.

Wie Gott und Natur nur ein Hendiadys, ein in Zwei dividirtes, durch zwei Worte ausgedrücktes Eins ist, oder: wie der in der Natur oder durch sie wirkende Gott der Sache, dem Inhalt der Wirkung nach dasselbe sagt, was die Natur für sich selbst, selbst in der Bibel die Schilderung z. B. im 29. Psalm von der Macht der Stimme Jehovahs nur eine Schilderung von der Macht des Blitzes und Donners ist; so ist auch Gott und Mensch nur ein Hendiadys, der durch den oder in und mit dem Menschen wirkende Gott nur eine Tautologie des Menschen, d. h. nur das mit einem andern Worte ausgesprochene Wesen des Menschen. So heißt es z. B. bei Homer: „dann wird er zur Feldschlacht wieder ausziehen, wann sein Herz im Busen gebeut (*θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ*) und ein Gott ihn erregt“ (*καὶ θεὸς ὀρώσῃ* I. 9, 703). „Da du solches bedacht (*ἐφράσθης*) und dir's ein Himmlischer eingab“ (*καὶ τοι θεὸς ἔμβαλε θυμῷ* D. 19, 485). „Dir selbst ward verhängt, dem Gott und dem sterblichen Manne zu fallen“. (I. 19, 417.) „Paris dich dort und Phöbos Apollo tödten“. (I. 22, 358.) „Traun! ich wäre getilgt von Achilleus Hand und Athenens“. (I. 20, 94.) „Die Trojer und Pallas Athene rundeten den Wall“. (I. 20, 146.) „Mich hat böses Geschick, sagt der sterbende Patroklos, und der Letoide (Apollo) getödtet und von den Menschen Euphorbos“. (I. 16, 846.)

Die Verbindung von Gott und Mensch zur Hervorbringung einer Handlung äußert sich nun aber so, daß entweder der Gott die Ursache, der Urheber, der Mensch das Werkzeug ist: „durch meine Lanze bezähmt dich Pallas Athene“ (J. 22, 270), „unter Patroklos Speer bezwang ihn der eherne Ares“ (J. 16, 543), „wenn ein Gott mir (nicht mir, wie Voss übersetzt, sondern unter mir, *ὕπ' ἐμοί*, d. h. unter meinen Händen, gleich *ὕπὸ χειρὸς* J. 16, 420, 438) etwa bezwingt die trotzigsten Freier“ (D. 19, 488 und 21, 213); oder daß der Gott, oder wenigstens ein Theil oder Glied desselben das Werkzeug ist, wie in dem Epigramm des Simonides auf den Künstler Arkesilaos: „er machte dieß Bild der Artemis mit den Händen der Athene“, *Ἀθηναίης παλάμῃσιν* (Diog. L. 4, 6, 21), oder, dem Wesen einer Persönlichkeit gemäßer gefaßt und ausgedrückt, so, daß der Gott der Beistand, der Mitgehülfe des Menschen ist: „ich warf sie rasch einstürmend mit *σύν* Pallas Athene“ (Jl. 20, 192), „jetzo hat obgesiegt Menelaos mit Athene“ (Jl. 3, 439); obgleich dieß kein wesentlicher Unterschied; denn wer mir Beistand leistet, der Gehülfe ist ja für mich als Hauptthäter auch ein Werkzeug, vermittelst dessen ich meine Handlung zu Stande bringe, freilich ein lebendiges, selbstthätiges. Es ist übrigens gleichgültig, wie man sich überhaupt dieses Verhältniß denkt; es genügt, daß Gott und Mensch so in Eins zusammenfließen, daß eine Handlung ebenso gut dem Menschen als dem Gott zugeschrieben werden kann, daß es schlechterdings, wenigstens bei den Handlungen, die wir hier im Auge haben, die im Bereich der natürlichen und menschlichen Kräfte bleiben, kein Kennzeichen gibt, göttliche und menschliche Handlungen zu unterscheiden, daß was die Götter thun oder wirken, auch recht gut die Menschen ohne Götter thun oder thun können.

Odysseus, sagt Sokrates in Xenophons Memorabilien 1, 3, 7, enthielt sich auf den Rath oder die Warnung des Merkur, aber auch aus eigener Enthalttsamkeit — καὶ αὐτόν, sua sponte, etiam si non moneretur a Mercurio — von dem übermäßigen Genuße der verzaubernden Speisen der Kirke. Poseidon reizt die beiden Nias zum Kampfe an und erfüllt sie mit tapferem Muth, aber beide selbst schon glühten in Kampflust, μεμαῶτε καὶ αὐτῷ, „und was eine Folge der Einwirkung Gottes ist, betrachtet der kleine, wie der große Nias (aber gewiß mit Recht) als eine von selbst αὐτῷ in ihnen eingetretne Veränderung“, Z. 13, 46—80 (Fäsi). Ebenso erregt Zeus den Hektor, der selbst schon glühte vor Eifer, μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν, Z. 15, 603.

Die Götter haben die Leier zur Freundin oder Genossin des Mahles gemacht, D. 17, 270; aber wenn Odysseus D. 9, 5—11 es für die seligste Wonne des Lebens erklärt, wenn bei vollen Tischen und Bechern die Schmausenden horchen dem Sänger, so hat er deutlich genug ausgesprochen, daß diese Harmonie, diese Freundschaft zwischen den idealen und materiellen Sinnen des Menschen nur der eigne, allseitige Sinn des Griechen gestiftet hat. Daher heißt auch die Leier oder Harfe schlechtweg ohne theistisches Mittelglied die Genossin des Freudenmahles und wird zur Bestätigung dieses Bundes von Geist und Sinnlichkeit dasselbe Wort: Sättigung, κεκορήμεθα, für den Genuß der Speisen und der Töne gebraucht. „Schon ist allen das Herz des gemeinsamen Mahles gesättigt, auch der Harfe, die schön zum festlichen Mahl sich gesellet“. D. 8, 99.

Die Götter haben dem zürnenden Achilleus, wie Nias zu ihm sagt, ein hartes, unversöhnliches Herz gegeben, Z. 9, 636; aber vorher sagt er B. 629: „Achilleus hat sein erhabnes Herz verwildert, verhärtet“, und bittet ihn: „o! sei sanftmüthigen Her-

zens“, B. 639, wie vorher Phönix: „du sei nicht so gesinnt, wie Meleager, laß dir den Dämon nicht dorthin verleiten das Herz“, B. 600. Dieser Dämon ist also der eigne Sinn, der eigne Zorn des Achilleus, der in seiner Gewalt steht. Daher Odysseus ausdrücklich von ihm sagt: er will nicht auslöschen den Zorn, *καίνος γ' οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον*, B. 678. Der Kunstgriff der Penelope, ihre zudringlichen Freier durch ein Gewebe hinzuhalten, war die Inspiration oder Eingebung eines Dämon, *ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων* D. 19, 138, aber hernach B. 157 sagt sie, daß sie jetzt nicht mehr der Hochzeit auszuweichen und keinen andern Rath ausfindig zu machen wisse, gesteht also, daß der Dämon, der ihr diese List eingab, ihr eigner, erfinderischer Geist war, wie sie selbst unmittelbar vor jenen dämonischen Worten sagt: *ἐγὼ δὲ δόλους τολυπέω*, „doch ich erfinne mir Ausflucht“. Wenn daher die Freier D. 2, 123 dem Telemach drohen, daß sie so lange an seinem Besizthum und Vermögen zehren werden, als seine Mutter diesen Sinn behält, welchen ihr jetzt die Götter in die Brust gelegt, so erhellt, daß diese Götter die vorher genannten eignen klugen Gedanken der Penelope sind, daß es folglich mit diesen Göttern sich ebenso verhält, wie mit dem Dämon des Achilleus, den wir soeben als den eignen Sinn und Zorn desselben erkannten; denn wenn dieser Dämon ein Dämon im christlichen Sinn, ein vom Achilleus unterschiednes, ihn besitzendes Wesen gewesen wäre, so würden die homerischen Helden nicht Bitten, nicht vernünftige Vorstellungen, sondern bereits auch den Exorcismus in Anwendung gebracht haben.

Zeus flößt in der homerischen Hymne an Venus gleichsam als Moiragetes oder als das nivellirende, sie den übrigen Göttern gleichsetzende, demüthigende Schicksal der Venus die Liebe zu einem Sterblichen, dem Anchises ein, aber gewiß ist es richtiger,

dem Charakter der alle Rang- und Standesunterschiede aufhebenden Liebe gemäßer, obgleich prosaischer, wenn Apollodor schlechtweg sagt 3, 12, daß Aphrodite sich aus Liebesbegierde, *δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν* mit ihm vereinigt habe. Aphrodite hat die Helene, wie sie selbst bei Homer D. 4, 262 sagt, von ihrem lieben Vaterland nach Troja geführt, aber nach J. 24, 763 ist es Aphrodite in männlicher Gestalt, ist es Paris selbst, der sie nach Troja geführt. Zeus gebot der Kalypto, den Odysseus zu entlassen; aber dasselbe gebot oder hätte ihr wenigstens ihr eignes Herz gebieten können, denn sie hatte keineswegs, wie sie selbst von sich sagt D. 5, 190, ein eisernes Herz in der Brust, sondern ein mitleidiges, *ἐλεήμων*, noch einen unrecchten, sondern billig denkenden Sinn. Athene gibt dem Achilleus den Befehl oder vielmehr — wie fein, wie schön! — nur den Rath — *αἶ κε πείδηαι* — nicht das Schwert gegen Agamemnon zu zücken. Und er folgt ihr, aber nur, weil er einsah, daß es so besser sei, weil sie nur aussprach, was er selbst dachte oder wenigstens denken konnte, nur seine eigne wahre Gesinnung ihm zum Bewußtsein brachte, vergegenständlichte. Daher bewirkt oder gebietet auch nicht Athene eine plötzliche, wunderbare, supranaturalistische Stillung seines Gemüthssturms; nein! sie verwehrt ihm nur seinen Zorn in Thaten, aber nicht in Worten auszulassen. Wie ein Arzt, bemerken schon die Scholien zu dieser Stelle, den Wein verbietet, aber Wasser erlaubt, so gewährt ihm Athene das Geringere, um ihn von Größerem abzuhalten. So vertreten und verfinnlichen die Götter, obwohl persönliche Wesen, nur die Erscheinungen und Wirkungen der Natur der Dinge und Menschen! Athene geht zur Nachtzeit (D. 15, 1—42 — eine Scene, die übrigens in anderer als der hier hervorgehobenen Beziehung gerechten Tadel findet in: Betracht. über d. Odyssee v. Heerflog 1854. S. 14—15)

nach Lakëdämon zum Menelaos, um den daselbst weilenden Telemach an seine Heimkehr zu erinnern und zu derselben ihn zu ermuntern, *νόστου ὑπομνήσουσα καὶ ὀτρυνέουσα νέεσθαι*. Aber sie braucht nicht erst, um die Kraft und Nothwendigkeit des göttlichen Beistands zu beweisen, mit plumper Gewalt den Telemach aus dem Schläfe aufzurütteln; nein! ihn fesselte nicht der süße Schlaf, sondern sein Gemüth war aufgereggt von sorgenvollen Gedanken an den Vater. Wie schön und tief! Was sind gegen diese Erscheinungen, diese Offenbarungen des göttlichen Wesens jene Offenbarungen und Aeußerungen supranaturalistischer Willkür, welche selbst die heilige Stille der ewigen Ruhe durch Bosaunenstöße gewaltsam unterbrechen! In der Ilias sagt Zeus, daß die Achäer Ilios einnehmen durch Athenes Rathschläge *Ἀθηναίης διὰ βουλᾶς* J. 15, 71, aber in der Odyssee 22, 230 sagt Athene selbst zu Odysseus: „durch deinen Rath wurde Priamos Stadt eingenommen“, *σῆ δ' ἦλω βουλῇ*. So haben die Scholiasten vollkommen Recht, wenn sie immer bemerken, daß Athene nichts andres ist, als des Menschen oder Odysseus eigner Geist und Verstand. Und zwar ist sie dieß im Bewußtsein selbst Homers; freilich hat Homer dieses Bewußtsein nur als Poet, nicht als Scholastiker, nicht als Schulmeister gehabt und ausgesprochen.

Zeus schickt im zweiten Gesang der Ilias dem Agamemnon einen Traum, in welchem er ihm heißt oder befiehlt *κέλευσε* sich zum Kampfe zu rüsten, denn jetzt würde er Troja einnehmen. Und doch fehlte gerade jetzt zum Gelingen dieses Unternehmens die Hauptperson, Achilleus. Welch ein Betrug! Aber ist denn dieser Traum wirklich eine Erfindung des Zeus? Hat nicht Agamemnon selbst schon vorher bei Bewußtsein diesen Traum geträumt, diese hochmüthige Einbildung von sich gehabt, daß er den

Achilleus entbehren könne, daß er auch ohne ihn genug Macht und Hülfsmittel besitze, sich Ehre, d. h. Sieg zu verschaffen? „Aber dieß hat ja Agamemnon nur im Zorne gesagt“. Wohl; aber so gut er die auch nur im Zorne ausgesprochene Drohung, die Briseis dem Achilleus wegzunehmen, nachher wirklich ausgeführt hat, so gut mußte er auch diesen von seinem Königsdünkel eingegebenen Traum dem Achilleus zum Troß verwirklichen. So ist denn auch dieses theologische Phantasma eine tief begründete anthropologische Erscheinung. Zeus täuscht nur den, der sich selbst getäuscht. Die christlichen Theologen würden pffiffig sagen: Gott hat nicht gewollt, hat es nur zugelassen, daß Agamemnon zum Verderben seines Volks sich täuschte; der freisinnige, heroische Dichter läßt seinen thatkräftigen Gott diese Täuschung selbst vollbringen, *τελεῖν*.

Athene beredet den Pandaros, durch einen Pfeilschuß auf den Menelaos den mit den Achäern abgeschlossenen feierlichen Vertrag zu brechen. Aber dieser Pandaros war ein *ἄφρων*, ein unverständiger oder richtiger unsinniger Mensch, wie er J. 4, 104 heißt, ein gemeines, gewinnsüchtiges, knauseriges Subject, wie ihn der Scholiast zu J. 4, 88 nennt, weil er, um seine Pferde zu schonen, zu Fuß in den Krieg gezogen, ja nach der Bemerkung desselben schon von Natur ein Meineidiger, weil das Volk, zu dem er gehörte, noch jetzt es sei, jedenfalls ein zu dieser heillosen Handlung vollkommen geeignetes und zureichendes, keiner Aufforderung bedürftiges Subject.

Apollo gibt dem Patroklos, unbemerkt von demselben, denn er war gehüllt in finstre Nacht, von hinten einen betäubenden Schlag auf Schultern und Rücken, in Folge dessen der Helm von seinem Haupte flog, die Lanze in seinen Händen zerbrach, der Schild von den Schultern sank, und löste noch überdieß den Pan-

zer, so daß nun der betäubte und wehrlose Patroklos mit leichter Mühe von hinten erst von Euphorbos verwundet und darauf vollends von Hektor getödtet wurde. So wäre denn Apollos magische Hinterlist die eigentliche Ursache von dem Fall Patroklos, wie denn auch dieser, freilich nur um dem Hektor nicht die Ehre des Siegs zu lassen, behauptet: „Mich hat die verderbliche Moira und Letos Sohn getödtet“, und später 19, 413 Xanthos sagt: „der gewaltigste Gott, der Sohn der lockigen Leto hat ihn getödtet und Siegesehre dem Hektor gegeben“. Gleichwohl verschwindet auch dieses theologische Blendwerk in der homerischen Anthropologie, denn vor Achilleus Seele steht Hektor mütterfelig allein, ohne göttlichen, die Last der Schuld erleichternden Beistand als der Urheber von Patroklos Tod; auf sein Gemüth übt der elektrische Schlag Apollos keine Wirkung aus; sein Zorn ist ungeheilt und ungeschwächt nur gegen Hektor allein gerichtet. „Jetzt geh ich, daß ich den Mörder, Verderber, *ὄλετῆρα* des theuern Hauptes erreiche“. J. 18, 114. Noch anstößiger aber als Apollos Handlungsweise, ja „beinahe empörend“ ist Athene's hinterlistiges Verfahren gegen Hektor in seinem Todeskampfe. Allein Apollo und Athene, beide Parteigötter, jener auf Seite der Troer, diese auf Seite der Griechen, versinnlichen und verkörpern hier, obwohl persönliche Wesen, doch zugleich nur die Kriegskunst und Kriegslist; denn um den Feind zu besiegen, dazu gehört nicht nur Muth und Körperstärke, sondern auch Kopf, Geist, List. So ist ja Troja selbst nur durch „Athene's Rathschläge“ eingenommen worden, d. h. durch das hölzerne Roß, welches „Epeios verfertigt mit Athene und Odysseus listig *δόλῳ* in die Burg geführt“. D. 8, 493, 94. So heißt es denn auch von Apollo: „den Peleionen entfernt' er mit List von dem Volke“, *δόλῳ ἀποέργατ'ε λαοῦ* (J. 21, 597), und von Athene sagt Hektor:

sie hat mich getäuscht, *ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη* (22, 299). Aber wenn einmal der Krieg nicht „unsittlich“ ist, so ist es auch nicht unsittlich, durch Täuschungen den Feind ins Verderben zu ziehen. Oder ist es etwa unsittlich, daß Athene nur für die Griechen Partei nimmt? Aber welcher Gott ist nicht Parteigott? Glauben die Christen, daß, wenn sie gegen die Türken zu Felde ziehen, ihr Gott auf Seiten ihrer Feinde steht?

Kraft der Universalität und Erhabenheit seines Geistes überläßt es daher Homer seinem Leser oder Zuhörer, ob er eine Handlung atheistisch, d. h. aus natürlichen und menschlichen Gründen, oder theistisch, als Wirkung eines Gottes sich erklären will. [58] „Jezzo gebot sie (Kalyppo), sagt Odysseus, mir Heimkehr, weil es Kronion ordnete, oder vielleicht ihr eignes Herz sich gewendet“, *ἢ καὶ νόος ἐτραπέτ' αὐτῆς* (von selbst, D. 7, 263). Polyphem trieb, als er Abends von der Weide zurückgekehrt war, seine ganze Heerde in die Höhle, „weil er vielleicht argwöhnte (ahndete, *οἰσάμενος*), vielleicht auch fügt es ein Gott so“. D. 9, 339. „Der Unsterblichen einer bethört ihm (dem Telemach) die richtigen Sinne oder ein sterblicher Mensch“. D. 14, 178. Nicht weiß ich's, sagt Medon zur Penelope in Betreff ihres ohne ihr Wissen abgereißten Sohnes, „ob ein Gott ihn ermunterte (oder erregte) oder sein eignes Herz im Busen ihn trieb, nach Phylas zu gehen“. D. 4, 712. Wir wissen, daß Athene es war, die ihn zu dieser Reise ermunterte. Aber gleichwohl ist es, wenn auch nicht im Sinne Medons, doch an sich oder der Sache nach eins, ob es heißt: „ob ein Gott oder das eigne Herz“, oder heißt: „ob ein Gott und das eigne Herz ihn antreibt“. In beiden Fällen ist Gott ein überflüssiger Ausdruck, ein Pleonasmus des menschlichen Herzens. Das Herz, das einen heroischen Entschluß faßt, das sich eine neue Bahn bricht, keine Gefahr scheut, um den

geliebten Gegenstand aufzusuchen, ist und wirkt wie ein Gott, und ein Gott, der nur das Band zwischen Vater und Sohn ist, der den Sohn bewegt, sich nach dem fernen Vater umzusehen, ist und wirkt wie das menschliche Herz. Aber freilich hat diese pleonastische Reduplication (Verdopplung) und Augmentation (Vermehrung) des menschlichen Wesens einen unbeschreiblichen Reiz, ja Zauber für das menschliche Auge und Gemüth. Wie gemüthlich, wie poetisch, die eignen Vorsätze, Entschlüsse, Wünsche und Gemüthsbewegungen außer und über sich in der Gestalt sinnlicher, persönlicher Wesen handeln zu sehen, und Alles, was der kalten Nothwendigkeit oder dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge und Menschen seine Existenz verdankt, der absichtlichen, planmäßigen Veranstaltung eines andern, höhern und doch wieder menschlichen Wesens zuzuschreiben! Freilich auch eine dichterische Nothwendigkeit, denn in einem Gedicht — aber ist nicht auch die Welt der Religion ein Gedicht? — kann kein Zufall stattfinden, ist in der Idee, d. h. der Vorsehung des Dichters, Alles vorausbestimmt und zweckmäßig angeordnet, geschieht Alles mit Willen und Wissen der Götter, d. h. des Dichters.

Wie Götter und Menschen pleonastisch durch Und verknüpft sind, so auch religiöse oder göttliche und sittliche oder menschliche Motive, d. h. die Furcht vor der Nemesis der Götter und die Furcht vor der Nemesis der Menschen. Man vergleiche die schon früher angeführten Stellen der Odyssee 2, 64, 134 und D. 22, 35—40. Aber das menschliche Motiv wirkt dasselbe, was das göttliche. Phönix wollte in der ersten Aufwallung seines Zorns seinen Vater umbringen, „aber der Unsterblichen einer beschwichtigte den Zorn, welcher ihm in den Busen legte des Volks Nachred“ und die Schmähung unter den Menschen, daß nicht rings die Achäer den Vaternörder ihn nannten“ (I. 9, 459) — eine in-

teressante Stelle, die auch in das Kapitel vom Gewissen gehört. Wer war denn nun aber dieser Unsterbliche oder Gott, der seinen Zorn beschwichtigte und den Watermord verhinderte? Offenbar eben diese Scheu oder Furcht vor der menschlichen Nemesis. - Freilich auch eine religiöse Furcht, aber nur im Sinne der humanistischen Religion, denn die Pheme, der Ruf ist ja auch, wie wir sahen, eine Gottheit, und die Ossa, das Gerücht aus oder von Zeus, der Bote Gottes. (J. 2, 94. D. 2, 216.) „Ich werde dich ehren und liebevoll behandeln, sagt Eumaios zu Odysseus, aus Furcht vor Zeus dem Fremdenbeschützer und aus Mitleid gegen dich“. D. 14, 389. Aber Gottesfurcht braucht nicht Mitleid, Mitleid nicht Gottesfurcht. Die Furcht ist nur das Ersatzmittel des Mitleids; Zeus als Fremdenrächer ja selbst, wie gezeigt, nichts anderes, als der vom beleidigten Mitleid über den Mitleidlosen ausgestoßene Rachefluch. Man könnte vielleicht einwenden, diese Stelle passe nicht hieher, die Furcht sei nicht überflüssig, weil sie dem: ich werde dich ehren (mich vor dir scheuen, *αδῆσομαι*) entspreche, das Mitleid aber dem liebevollen Behandeln, dem *φιλήσω*. Allein ist denn nicht das Mitleid selbst zugleich Scheu und Achtung vor dem Andern, als Menschen, als Hilfsbedürftigen, Scheu, ihn zu beleidigen, ihm wehe zu thun? [59]

Die Götter und Menschen sind aber nicht nur in ihren Handlungen enig, ja eins (identisch), sie sind es auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Gesinnungen. „Die Menschen hassen das beschwerliche Alter, aber die Götter hassen es nicht weniger.“ (Hymn. in Ven. 247.) Ebenso ist der Tod nicht nur für die Menschen ein Gegenstand des Hasses und Abscheus (J. 9, 159), sondern auch für die Götter. (J. 20, 65. Hes. Theog. 766.) Dem Gros, der Liebe erlassen die Götter sowohl, als die Menschen

die Verbindlichkeit, ihre Eidschwüre zu halten, sagt Plato im Gastmahl (10). „Den Müßiggänger hassen Götter und Menschen,“ sagt Hesiod (Opp. 301); „der Bürgerkrieg ist der ruchloseste, Göttern und Menschen verhassteste Krieg,“ Xenophon (Hellen. 2, 4, 13); „es haßt der Gott den Uebermuth (*τὰς ἀγαν προθυμίας*), es hassen ihn die Bürger“, Euripides (Dresdes 708 ed. Tauchn.); „der Vogel Askalaphos, der sich in Kloaken aufhält, ist von Göttern und Menschen gehaßt,“ Antonius Liberalis (Metam. c. 24). Den Göttern fehlt es ebensowenig an Naturfönn als den Griechen selbst; an der von Bäumen umschatteten, von Vögeln umflatterten, von Weinstöcken umrankten, von Quellen umflossenen, von blumenreichen Wiesen umgrüntem Grotte der Kalyppo ergötzt sich auch das Auge und Herz der Götter (D. 5, 73—75); aber freilich sind sie dem orientalischen Einsiedlerleben abhold, geselliger, weil menschenfreundlicher Natur. „Wer durchwanderte gern, sagt ebendaselbst Hermes, der unermesslichen Salzfluth Wüste, so fern von den Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihn und erlesne Festhekatomben?“ (100 bis 103.) Kurz Götter und Menschen sind bei den Griechen so eins, so unzertrennlich, daß diese selbst in den feierlichsten und hoffnungslosesten, verhängnißvollsten Augenblicken des Lebens sich nicht an die Götter allein, sondern zugleich an Götter und Menschen wenden. So rief z. B. Theramenes, als er von den Hekaterknechten der dreißig Tyrannen vom Altare weg ins Gefängniß geschleppt wurde, Götter und Menschen zu Zeugen dieser That an. (Xenoph. Hellen. 2, 3, 23.)

Der einzige Unterschied zwischen Göttern und Menschen besteht darin, daß jene, obgleich sie mit den Menschen auch die Sprache gemein haben und als griechische Götter natürlich auch griechisch sprechen, gleichwie der hebräische Gott hebräisch, doch andere

Worte gebrauchen, als die Menschen. So heißt bei den Menschen ein Hügel vor Troja Batiëia, bei den Göttern aber das Mal der sprunggeübten Myrine. (J. 2, 811.) So nennen einen troischen Fluß die Götter Xanthos, die Menschen aber Skamandros (J. 20, 74), jene einen Vogel von der Falkenart Chalkis, diese aber Kymindis. (J. 14, 291.) Ja wohl! nur Namen, nur Worte sind es, die in letzter und oberster — wohlgemerkt! oberster, nicht untrer oder gar unterster — Instanz, Gott und Natur oder Mensch, Theismus und Naturalismus oder Atheismus unterscheiden. Atheismus ist Prosa, Theismus Poesie — versteht sich der alte, ursprüngliche Theismus, denn wie unpoetisch, wie hohl, wie dürftig ist der moderne Theismus gegen den unendlichen Reichthum, welchen die naturwissenschaftliche Prosa ans Licht gefördert hat! Der Atheismus sagt z. B.: Gleich und Gleich gesellt sich gern, oder: *ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει*, wie es bei Plato (Symp. 18) heißt; der Theismus aber sagt: Gott führt oder bringt den Gleichen zum Gleichen, *τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον* (D. 17, 218). Was der Atheismus zur Wirkung, zur Folge der Natur der Sache, hier der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen macht, das macht der Theismus zur Handlung, zu einer absichtlichen, persönlichen, willkürlichen That. Wirkungen gehören der Prosa, Handlungen der Poesie. Prosaisch gedacht und gesprochen ist der Gott Natur oder Mensch, weil wir es hier mit diesem zu thun haben, poetisch gedacht und gesprochen, ist die Natur oder der Mensch Gott — die Götter sind poetische Menschen; daher auch kein Mensch, der noch bei gesunden Sinnen, der sich noch des Unterschieds zwischen Prosa und Poesie bewußt ist, sich die poetischen Lizenzen, die sich die Götter in ihrem Leben erlauben, zur Richtschnur seines Lebens, oder umgekehrt das prophylaktische Regim der alltäglichen Moral zum Maasstab

für die festlichen Göttergelage machen wird. Leider! ist aber auch selbst dieser letzte, zu einem bloßen Wortstreit verflüchtigte Unterschied zwischen Gott und Natur oder Menschen kein durchgreifender und standhafter. Hesiod in seiner Theogonie bemerkt ausdrücklich, daß die Götter sowohl als die Menschen die Venus Aphrodite, die Schaumgeborne (195), die Töchter des Phorkys und der Keto Graien nennen (270). Sicherlich gilt dieß auch von andern Namen, so auch den Götternamen; bei Homer wenigstens haben die Götter keinen andern Namen unter sich, als bei den Menschen.

Das pleonastische Hendiadys von Gott und Mensch ist aber nicht etwa nur eine Eigenthümlichkeit der anthropologischen Griechen; es findet sich ebenso im Alten und Neuen Testament. So heißt es bei den Griechen in den Fragmenten des Orpheus (28, 5 Ernest. Hamburger): den Wein lieben die Götter und sterblichen Menschen, *οἶνος τὸν φιλέονσι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι*, aber ebenso heißt es in der Bibel Richt. 9, 13: „der Wein (der Most des Weinstocks) erfreut (macht sich erfreuen) Gott (oder Götter) und Menschen“. „Verhaßt ist (vor) Gott und Menschen der Hochmuth“, *ὕπερηφανία*, sagt Sirach (10, 7). „Moses war geliebt von Gott und Menschen“. (Vers. 45, 1.) „Ich bin keinem Dinge so feind als dem (Schmeichler oder Heuchler) und der Herr ist ihm auch Feind“. *Πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὁμοίωσα αὐτῷ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν*. (Sirach 27, 27.) „Gnade und Treue“, wie es Luther übersetzt, „Wohlwollen und Wahrheit (oder wahres, aufrichtiges Wohlwollen) mögen dich nicht verlassen, so wirst du Gunst finden und Glück (successus prosper) in den Augen Gottes und der Menschen“. (Sprüche Sal. 3, 3, 4.) „Wahrlich, so wahr der Herr lebet und so wahr deine Seele lebet“ oder beim Leben Jehovahs und bei deinem Leben. (1. Sam. 20, 3.)

Guer Schlachtruf sei: „das Schwert Jehovahs und Gideons.“ (Richt. 7, 18 u. 20.) Da Samuel den Herrn anrief, ließ der Herr donnern und regnen. „Da fürchtete das ganze Volk sehr den Herrn und Samuel“. (1. Sam. 12, 18.) „Das Volk fürchtete den Herrn und glaubte (oder vertraute) dem Herrn (Jehova) und Mose, seinem Knecht“ oder Diener (2. Mose 14, 31). „Ihr seid, sagt Paulus (1. Theff. 1, 6), unsere Nachfolger (Nachahmer, *μιμηταί*, imitatores) geworden und des Herrn“. Paulus, bemerkt Calvin in seinem Commentar zu dieser Stelle, sagt dieses in demselben Sinne, als es Exodus heißt: „sie glaubten Gott und Mose“, nicht als wenn Paulus und Moses etwas von Gott Unterschiednes gehabt hätten, sondern weil er durch sie als seine Diener und Werkzeuge seine Macht geäußert hat, quia potenter per eos operatus est, tanquam ministros et organa. Aber sage ich denn, wenn mir Jemand etwas mündlich mittheilt, Er und sein Mund hat es mir gesagt? oder, wenn mir Jemand etwas durch seinen Diener zum Geschenk schickt, sage ich: der Herr und sein Bedienter hat es mir geschenkt? „Wir sind seine Zeugen über diese Worte und der heilige Geist“. (Apostelgesch. 5, 32.) „Es gefällt dem heiligen Geiste und uns“ (Eben. 15, 28), gleichwie die Juden in ähnlichen Fällen zu sagen pflegten: Visum est mihi et sociis meis. „Vater, ich habe gesündigt in den Himmel (gegen Gott) und vor dir“ (gegen dich) (Luc. 15, 18 u. 21). „Es war ein Richter, der fürchtete sich nicht vor Gott und scheuete sich vor keinem Menschen“, τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντροπόμενος (Luc. 18, 2) — eine Stelle, zu welcher die Erklärer aus den Griechen mehrere Parallelstellen anführen, unter andern aus Dionysios von Halicarnas (Antiq. Rom. 10, 10): „sie fürchteten sich weder vor dem göttlichen Zorn, noch scheuten sie (kehrten sie sich an) die menschliche Nemesis (Rüge)“,

οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον, οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέν-
τες νέμεσιν. Die Juden „gefallen Gott nicht und sind allen
Menschen zuwider“ (1. Thessal. 2, 15). Das Wort: zuwider
der lutherischen Uebersetzung hat hier zwar die Bedeutung von
entgegen, feindselig, *ἐναντίων* steht im Text; aber wer Andern
zuwider ist in diesem Sinne, ist ihnen auch zuwider im andern,
gewöhnlichen Sinne, wie eben das Beispiel der Juden beweist,
die ebenso haßten, als gehaßt wurden. „Wer darinnen Christo
dienet, der ist Gott gefällig und den Menschen werth“ (Röm. 14,
18), „vor Menschen bewährt“, *hominibus probatus*, überlegen
Andere; aber dem *εὐάρεστος* entspricht *δόκιμος*, also *acceptus*,
gratus. Bewährt drückt ja selbst ein Urtheil, Lob, Beifall aus;
wer *probatus* ist, wer die Probe bestanden, der ist der Rechte, der
gefällt mir, der ist mir lieb und angenehm. Also: er gilt vor
oder gefällt Gott und Menschen, er ist ein Mann nach dem
Sinne Gottes und der Menschen. Heißt es doch ausdrücklich
Luc. 2, 52: „Und Jesus nahm zu an ... Gnade bei Gott und
den Menschen“, *χάρτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις*. Und
2. Kor. 8, 21: „wir sehen darauf, daß es redlich zugehe (be-
fleißigen uns des Ehrbaren, Schicklichen, Sittlichen, Schönen,
προνοοῦμεν γὰρ καλὰ), nicht nur vor dem Herrn, sondern auch
vor den Menschen“. Wie von Jesus, heißt es übrigens auch
von Samuel schon — eine Stelle, die als Parallelstelle zu Lucas
citirt wird —: „der junge Samuel wuchs und nahm zu und war
gut (angenehm, *gratus*, *placebat*, *probabatur*) bei Gott und
Menschen“. (1. Sam. 2, 26.)

27.

Das Wunder.

So hätten sich denn also wirklich die Selbstbethätigungen, die Kraftäußerungen oder Wirkungen der Götter in bloße Wirkungen der Natur und Menschheit aufgelöst? Es hätte also wirklich der verruchte Atheismus Recht, denn was bleibt uns von einem Wesen übrig, wenn seine Wirkungen wegfallen, sich als die Wirkungen anderer Wesen erweisen oder sich wenigstens nicht von ihnen unterscheiden lassen? Aber der Atheismus ist ja bekanntlich schon längst von der Philosophie widerlegt, als gräueltoller Irrthum, ja Unsinn nachgewiesen. Es gibt Götter und zwar schon aus dem einfachen, aber niederschlagenden Grunde, weil es Priester, weil es Tempel und Altäre gibt; denn wie kann es Diener ohne Herren geben? Gibt es aber Götter, so muß es auch Kraftäußerungen, Handlungen oder Wirkungen derselben geben, welche den unverschämten Atheisten und Apterphilosophen das Maul stopfen und den Kopf vernageln, welche sich nicht aus den Kräften und Kunstgriffen der Physiologie und Anthropologie erklären lassen, Wirkungen also, welche das Dasein der Götter verbürgen, ja außer allen Zweifel setzen, weil sie ihrer Beschaffenheit oder Natur nach göttliche, d. i. übernatürliche und übermenschliche sind. Glücklicher Weise muß es nicht nur solche Wirkungen geben, sondern gibt es wirklich solche.

Als Odysseus seinem Sohn Telemach sich zu erkennen gab und plötzlich vor ihm in blühender Heldengestalt da stand, Er, der eben als ein verrunzelter Greis im Bettlergewand vor ihm dagesstanden, da rief er erstaunt aus: „wahrlich du bist ein Gott, nicht bist du mein Vater Odysseus, sondern ein Dämon täuscht mich“. (D. 16, 183. 194.) Aber Odysseus gibt ihm einen Ver-

weis wegen seines Staunens und Unglaubens, und sagt: „ein Werk ist dieses der Pallas Athene, welche so, wie sie wollte, mich umschuf — denn sie vermag es — daß ich jetzt wie ein Bettler einherging, jetzt in des Jünglings frischer Gestalt, mit schönem Gewand um die Glieder bekleidet. Leicht ja wirds den Göttern, die hoch den Himmel bewohnen, einen sterblichen Mann zu verherrlichen und zu verdunkeln“ (207 – 12). Die Götter können also das Alter wieder zur Jugend machen — können es wenigstens, wenn sie es gleich nicht wirklich thun, höchstens nur zum Schein, wie hier. Göttin, sagt zur Venus Anchises in einem griechischen Epigramm des Scholastikers Agathias, mache mich — du kannst es ja — entweder wieder jung, oder nimm dieß Haar des Greises auf, wie das des Jünglings. Und bei Homer sagt der alte Phönix zum Achilleus: nimmer möcht' ich dich verlassen, auch nicht, wenn Gott selbst mir verspräche oder verhiesse (*ὑποσταιν*), das Alter abzustreifen und mich von Neuem zum Jüngling zu machen (*γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβώνοντα* S. 9, 445). Es ist dieß freilich nur ein Wenn, aber es ist doch in der Vorstellung mit dem Gotte die Möglichkeit dieser Umschaffungs- oder Verwandlungskraft verknüpft. Die Kirchenväter Justin der Märtyrer (Cohort. ad Gr. p. 17 in der cit. Ausg.) und Cyrill (c. Julian l. I. p. 27 ed. Lutetiae 1638. Opp. T. VI.) erblicken in dieser Stelle sogar den Beweis, daß dem Homer der einzige und wahre Gott nicht unbekannt gewesen sei, weil er nicht sage: irgend ein Gott, sondern Gott selbst, *θεὸς αὐτός*, diese Verjüngungskraft also nur dem höchsten und einzigen Gott zuschreibe, der Alles könne, selbst was über die menschlichen Hoffnungen und Begriffe hinausgehe.

Als Telemach zweifelt, daß, selbst wenn es die Götter wollten, je ihm die Hoffnung, seinen Vater heimkehren zu sehen, er-

füllt würde, so tadelt ihn Athene selbst mit den Worten: „welch ein Wort, o Jüngling, ist dir von den Lippen entflohen! Leicht kann ein Gott, wenn er will, auch fernher Männer erretten.“ (D. 3, 227.) [60] Wie wahr dieses Wort der Athene, wie leicht ein Gott die Menschen, seine Lieblinge wenigstens errettet und über alle Hindernisse und Schranken der Natur sich hinwegsetzt, beweist die Ilias zur Genüge. So entrückt Aphrodite den Paris „sonder Müß' als Göttin und hüllt in Nebel ihn ringsher“. (I. 3, 380.) „So den Aeneas hoch von der Erd' aufhebend entschwang Poseidon und weit über die Reihen des Volks, weit über die Rosse flog Aeneas hinweg, von der Hand des Gottes geschleudert“. (I. 20, 324.) Kurz: die Götter können, was sie wollen, sie sind, freilich nur in der Phantasie, in der Theorie, nicht in der Praxis, die unbeschränkten Herren der Natur, sind Wunderthäter. Wie in der Bibel die Sonne selbst stille steht auf Josuas oder Jehovahs Gebot, so steht in der Odyssee auf Athenens Gebot zu Gunsten Odysseus die Nacht stille. (D. 23, 243.) Selbst wenn die Götter donnern und blitzen, regnen und schneien, sich also nur natürlicher Erscheinungen und Mittel zu ihren Aeußerungen bedienen, so geschieht dieß doch nur, weil sie es wollen, nicht in Folge natürlicher Ursachen. Odysseus flehte zum Zeus: „Vater Zeus! draußen erschein' ein Zeichen vom Himmel. Ihn hörte der Ordner der Welt, Zeus. Plötzlich erscholl der Donner vom glanzerrhellten Olympos, und doch war nirgends Gewölk“ (*οὐδὲ ποδὶ νέφος ἔστι*, D. 20, 101. 114). Als Krösus auf den Befehl des Cyrus vom Tod auf dem Scheiterhaufen errettet werden sollte, das Feuer aber schon so um sich gegriffen hatte, daß es nicht mehr bewältigt werden konnte, rief er den Apollo mit Thränen um Errettung an, und auf der Stelle, *ἐξαιπύνης* sammelten sich trotz des heitern und windstillen Hims-

mels Wolken, gossen Ströme von Regen aus und löschten so die Flamme. (Herod. 1, 87.)

Wenn die homerischen Götter nicht wirklich sind und thun, was man von ihren allgemeinen Eigenschaften, ihrer Seligkeit, Allmacht und Allwissenheit erwarten sollte, wenn ihre Handlungen und Leiden damit im Widerspruch stehen, so hat dieß darin seinen Grund, daß ein Epos kein geeigneter Boden für diese Eigenschaften ist, daß überhaupt, wenn mit diesen Prädicaten Ernst gemacht, wenn sie consequent durchgeführt würden, nicht nur alle Poesie, sondern selbst auch alles Leben, alle Geschichte aufgehoben würde. Wenn Zeus Troja zerstören wollte und wirklich allmächtig ist, so konnte er ja mit einem einzigen Donnerwetter ohne Menschenhülfe, ja noch besser ohne alle Naturkräfte, um für immer allen atheistischen Naturforschern den Stoff zu ihren Gottlosigkeitkeiten wegzunehmen, bloß durch seinen Willen das Raubnest zerstören. Aber wo wäre dann die Ilias? Soll also Poesie, soll überhaupt Leben, Natur und Geschichte sein, soll der Wechsel von Freud' und Leid, Kampf und Sieg, Glück und Unglück sich nicht in dem ewigen Einerlei der Theologie verlieren, so muß der Gott, wenn auch theoretisch allmächtig, doch in der That, namentlich dann, wenn er selbst handelnd eingreift, beschränkt an Macht sein. Der Mensch ist überhaupt die Gränze der Kunst. Die Kunst kann nur Menschen dichten, Menschen malen, Menschen bilden. Was auch ein Gott ist und sein mag, unter den Händen des Künstlers wird er nothwendig und sichtlich zum Menschen, freilich nicht zu diesem oder jenem bestimmten Menschen, was eben gänzlich dem Wesen eines Gottes widerspräche, in welchem ja alle Individuen einer bestimmten Klasse ihre Vertretung und Geltung finden wollen und sollen. Die Unausprechlichkeit der Götter widerlegt das Wort des Dichters, ihre

Unsichtbarkeit die Farbe des Malers, ihre Unbegreiflichkeit und Unkörperlichkeit der Meißel des Bildhauers. Doch so lächerlich auch in unsern Augen der Widerspruch zwischen den homerischen Göttern in Gedanken und Worten und den Göttern in der That sein mag, vergessen wir deswegen nicht über den Splintern in den Augen der Heiden die Balken in unsern eigenen! Wenn man vom Standpunkt des Monotheismus die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, der Allgegenwart, der Allwissenheit verwirklicht, in Beziehung zu den Handlungen der Menschen und den Wirkungen der Natur setzt, mit diesen zusammenreimen will, so kommen hier ebenso ungereimte Widersprüche, ebenso lächerliche, nur nicht so poetische Conflictе zum Vorschein. Beweise liefern die Abhandlungen der ältern Theologen und Philosophen über den sogenannten Concursus Dei, wovon aber freilich die modernen Christen und Theologen zum Heile ihres morschen Glaubens nichts wissen, oder wenigstens wissen wollen.

Aber gerade die Wirkungen, die als die letzten Anhaltspunkte für die Existenz der Götter als von Natur und Mensch unterschiedner Wesen übrig geblieben sind, — die Wunder beweisen zu guter Letzt aufs eindringlichste, daß die Götter nur sind, thun und können, was die Menschen wünschen; denn der That des Wunders geht nicht nur der Glaube an das Wunder: „glaubet ihr, daß ich das thun kann?“ (Matth. 9, 28), sondern auch vor Allem der Wille, der Wunsch des Wunders voraus, und zwar nicht nur im wunderthätigen Gotte, sondern auch im wunderleidenden Menschen. „Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen. Ich will es thun, sei gereinigt.“ (Matth. 8, 3.) Aber „Ich will“ es, weil du gereinigt sein willst. Ein Wille, den hier der Verstand des Lesers zu ergänzen hat, der aber in andern Wunderfällen ausdrücklich voransteht. „Herr, hilf (rette, σωσον)

uns, wir verderben.“ (Matth. 8, 25.) „Herr, meine Tochter ist jetzt gestorben; aber komm und lege deine Hand auf sie, so wird sie lebendig.“ (Matth. 9, 18.) „O Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst“, *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*. (Matth. 15, 28.) „Was wollt ihr, daß ich euch thun soll? *τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν*; Herr, daß unsre Augen aufgethan werden.“ (Matth. 20, 32.) Wenn es daher ebend. 21, 22 heißt: „und Alles, was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen“, so ist hier der Zusatz: „so ihr glaubet“ eigentlich unnöthig; er versteht sich von selbst; denn was ich mir erbitte, was ich empfangen will, das hoffe, das glaube ich auch zu empfangen; sonst würde ich gar nicht bitten. Der Glaube selbst ist nichts andres, als eben der Glaube an die Kraft des Gebetes, an die Kraft des Wunsches. Daher heißt es in der Bibel nicht nur: „Nichts ist Gott unmöglich“ (Luc. 1, 37), oder: „Alles ist möglich bei Gott“, *πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ Θεῷ* (Marc. 10, 27), sondern auch ebenso: „Alles ist dem Gläubigen möglich“, *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. (Marc. 9, 23.) „Elias war ein Mensch, gleichwie wir, und er betete, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen“ (*προσηύξατο καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκε*, Jac. 5, 17. 18). Man kann daher von ihm dasselbe sagen, was Pausanias (2, 32, 7) von dem frommen Neakos sagt: er bewirkte, machte durch seine Opfer und Gebete, daß das Land beregnet wurde, *ἐποίησεν ὑεσθαί*. So erwirkte auch einst der Kaiser Marc Antonin in einem Treffen wider die Deutschen einen Regen für seine vor Durst verschmachtenden Soldaten und entwand zugleich, extorsit, wie sich Julius Capitolinus in dessen Leben c. 24 ausdrückt, durch seine Bitten dem Himmel den Blitz wider die Feinde.

Die Ehre dieses Wunders eigneten sich übrigens die Christen zu, welche diesem Treffen bewohnten und behaupteten, daß sie Alles durch ihre Gebete erlangen oder durchsetzen könnten, nihil esse quod si qui Christiani nominantur precibus impetrare non possint. (Dionis C. C. Hist. Rom. ed. Leunclav. 1592. p. 810—12.) Ja die Legion, bei der dieses Wunder vorfiel, erhielt selbst davon den Namen der Blißschleudernden, fulminatrix. Was sind aber diese furchtbaren Gebetsblitze und diese fruchtbaren Gebetsergüsse anders als sinnliche Beispiele und Beweise, daß der Glaube an die Macht der Götter nur der Glaube an die Macht der menschlichen Opfer, Gelübde und Gebete, kurz der menschlichen Wünsche ist?

Mit dem Wunder eröffnet sich ein Gebiet, wo, selbst wenn der Mensch sich so viel als möglich an die Natur anschließt und nur einen mäßigen, durch die Noth des Lebens gerechtfertigten oder wenigstens zu entschuldigenden Gebrauch von demselben macht, doch an sich alle Gränzen und Schranken aufgehoben sind, Alles möglich ist, was nur immer der Mensch sich wünschen, sich einbilden, sich träumen kann. Wenn wir daher anfangs stillschweigend von den naturgerechten Wünschen ausgegangen sind, wenn gleich der Natur der Sache nach wir uns nicht allein auf sie beschränken konnten, weil die Wünsche, wie die Winde des Aeolos, so wie sich einmal der Schlauch des menschlichen Herzens öffnet, sich nicht mehr binden lassen, sondern schrankenlos das Weite suchen; so sind wir doch jetzt erst zu den supranaturalistischen und mythologischen Wünschen gekommen. Der Vollständigkeit wegen also auch hiervon einige Beispiele als Beweise von der Uebereinstimmung oder vielmehr Einheit des Wesens der Götter und Wünsche.

Als Kallirhoe die Ermordung ihres Gatten Aktäon er-

fahren hatte, bat sie den Zeus, als er sich ihr näherte, es möchten die von Alkmaon mit ihr erzeugten Kinder (sogleich, wenn man *αὐτίκα* statt *αὐτῇ* liest) ausgewachsen (vollkommen ausgebildet, *τελειους*) sein, um den ermordeten Vater zu rächen. Die Kinder waren in der That sogleich ausgewachsen und schritten zur Rache. (Apollod. 3, 7.) Zeus hatte der Semele versprochen, Alles, was sie verlangen würde, zu thun, *πάν τὸ αἰτηθὲν ποιῆσειν*. Bekanntlich äußerte sie den thörichten, verwegenen Wunsch, daß er sich in seiner wahren Gestalt, die doch nur in Blitz und Donner besteht, ihr nahen möchte. (3, 4.) Ebenso gewährt Zeus dem Endymion, sich auszuwählen, was er will. Er wählte sich aber ewigen Schlaf ohne Tod und Alter. (1, 7, 5.) Nach Hesiodos beim Scholiasten zu Apollonios' Argonautik (4, 58) hatte er jedoch vom Zeus die Gabe oder Gnade erhalten, der Herr (*ταυραν*) seines Todes zu sein, wann er sterben wollte. Herakles hatte vom Flußgott Acheloos das Horn der Amalthea empfangen. Dieses hatte nach Pherekydes eine solche Kraft, daß es Alles, was man zu essen und trinken wünschte, in reichlicher Menge gewährte. (Apollod. 2, 7, 5.) Minos behauptete, um seine Angabe, daß er von den Göttern die Königswürde erhalten hätte, zu beglaubigen, daß, was er wünschte, geschehen würde. Als er nun dem Poseidon opferte, wünschte er, es möchte ein Stier aus der Tiefe hervorstiegen. Poseidon schickte ihm einen ausgezeichneten Stier herauf und er erhielt die Königswürde. (3, 1, 3.) Ketreus hatte wegen seines Lebensendes das Orakel befragt. Der Gott antwortete: er würde von einem seiner Söhne ums Leben gebracht werden. Es geschah so; und sein Sohn wurde, wie er es gewünscht, von einer Erdspalte verschlungen. (3, 2, 1.) Auf den Kyaneen gegen Lycien hin war ein Orakel des Apollon Thyreus, wo ein Brunnen den, der hineinsah, Alles, was er

wollte, sehen ließ. (Pausan. 7, 21, 6.) Wenn ihr Götter Alles geben oder machen könnt, so wünsche oder flehe ich: meine Gattin sei diese elfenbeinerne Jungfrau, fleht der von einer Statue entzückte und verrückte Pygmalion zur Venus bei Doid (Met. 10, 274.) Periklymenos, ein Enkel des Poseidon, hatte von diesem die glückliche Gabe, „zu sein, was er nur immer im Kampfe wünschte zu sein“ (Apollon. Arg. 1, 159—60), „bald zu sein ein Adler, bald wieder eine Ameise, bald eine Biene, bald wieder eine Schlange“ (Hesiod. Fragm. 44), nach den Scholien zur Odyssee (11, 286. Q. Vulg. ed. Buttmann) „sich zu verwandeln in jedes beliebigen Thieres oder Baumes Gestalt.“ Selbst die gewöhnlichen Verwandlungen der Menschen in Naturkörper erfolgen theilweise, wo sie nicht zur Strafe in häßliche, widrige Gestalten verwandelt werden, auf ihr Verlangen. Smyrna oder Myrrha, von ihrem sie mit dem Schwerte verfolgenden Vater eingeholt, „wünschte unsichtbar zu werden; die mitleidigen Götter verwandelten sie in einen Baum.“ (Apollod. 3, 14, 4.) wurde auf ihre Bitten vom Zeus in einen Stein verwandelt. (3, 5, 6.) Die Magd der Polyphonte, die nur gezwungen an den Gräueltthaten ihrer Söhne sich betheiligt hatte, „wünschte kein für die Menschen unheilvoller Vogel zu werden. Und sie erhörten Hermes und Ares. (Anton. Liberalis Metam. 21. ed. Berkelius 1699.) Aegyptios, erwacht zum Bewußtsein, daß er durch Mophrons hinterlistige Veranstaltung seine eigene Mutter beschlafen, wünschte, daß Alles mit ihm verschwinden möchte. Zeus verwandelte sie in Vögel.“ (Vers. 5.) Kein Wunder ist es daher, daß selbst die Menschen, wenigstens die nachsündfluthigen, einem solchen wunderkräftigen Wunsch ihr Dasein verdanken. Als die verheerenden Regengüsse aufgehört hatten, stieg Deukalion am Parnas ans Land und opferte dem Zeus Phryxus. Zeus schickte

zu ihm den Hermes und erlaubte ihm, sich etwas von ihm auszubitten, „sich zu wählen, was er wollte oder wünschte.“ Deukalion war aber so menschenfreundlich, sich nur Menschen zu wünschen, und ein Gott ist so mächtig, daß er auch sonder Mühe aus Steinen Menschen machen kann.

28.

Die Gottheit des Traumes.

Wunder sind leibliche Träume, und Träume sind geistliche Wunder, „denn die Träume sind Wunderthäter“, *ἱαματοποιοὶ γὰρ οἱ ὄντιοι*. (Lucian. Somn. 14.) Der Traum — hier als *ἐνύπνιον*, nicht *ὄνειρον* nach der Unterscheidung der griechischen Traumdeuter — speist den Hungrigen ohne Speisen, heilt den Kranken ohne Heilmittel, befreit den Gefangnen ohne Befreiungswerkzeuge; der Traum verzaubert Stäbe in Schlangen, Menschen in Vögel, Wüsten in Paradies, Speise und Trank in Nektar und Ambrosia: der Traum erweckt selbst die Todten aus dem Grabe und stellt sie uns so lebhaft vor, als stünden sie lebhaftig vor uns; der Traum beleuchtet alle Gegenstände mit jenem entzündenden, übernatürlichen Lichte, womit Athene dem Odysseus und seinem Sohne vorleuchtet. „Schaue nur, ruft Telemach beim Eintritt in die Wohnung des Menelaos erstaunt aus ... das Gold und Elektron, das Elfenbein und das Silber! Also glänzt wohl Zeus dem Olympier drinnen der Vorhof.“ D. 4, 71. Aber wie oft erglänzt nicht auch dem Sterblichen im Traume seine Hütte in diesem himmlischen Lichte! wie oft erfüllt nicht der Traum den Wunsch des Midas! Alles ist den Göttern möglich, aber was ist dem Traume unmöglich? Der Unterschied ist nur:

was die Menschen nur momentan, nur bei der Nacht, nur im Traum sind — glückliche, freie, übernatürliche, an keine Schranke des Naturalismus und Materialismus gebundene Wesen, das sind die Götter beständig, in Wirklichkeit, am hellen, lichten Tage. Im Traume sind die unkörperlichen und supranaturalistischen Wesen zu Hause; im Traume (Schlaf) erscheint dem Achilleus die Psyche, die Seele des Patroklos als ein noch nach dem Tode — als Traumbild, εἰδωλον J. 23, 104. ἦντ' ὄνειρος D. 11, 221 — lebendes Wesen; im Traume erkennt Jakob das nicht auf einen bestimmten Ort eingeschränkte Dasein Jehovahs 1. Mos. 28, 16; im Traume offenbart sich das Wesen der Götter, das Wesen der Zukunft, die ja zuletzt allein der Grund und Zweck der Götter, wie der Träume ist; denn alles Wünschen, Fürchten und Hoffen bezieht sich ja nur auf kommendes Glück und Unglück. Auch der Traum, heißt es bei Homer J. 1, 63, ist aus oder von Zeus, ist ein Bote Gottes 2, 26; aber er ist nicht nur auch eine Erscheinung oder Offenbarung der Götter neben den übrigen Offenbarungsweisen; der Traum ist das älteste Orakel, wie Plutarch sagt, und nicht nur, oder vielmehr, eben weil das älteste, religiöseste, dem Wesen der Götter — als von der Natur unterschiedner Wesen — entsprechendste Orakel. In den orphischen Hymnen (H. 85) heißt der Traum der Sterblichen größter Prophet, *ὄντη τοῖς χρησμοῶδὲ μέγιστε*.

Träume und Gesichte sind die Offenbarungen Jehovahs im Alten Testament; die Orakelsprüche der Propheten, die übrigens trotzdem eine sehr reelle praktische Tendenz hatten, sind ja nur in Worte gefasste oder selbstredende Visionen, wie z. B. im ersten Kapitel des Propheten Jeremia „der Herr zu ihm spricht und dann seine Hand ausreckt und seinen Mund berührt.“ Aber „Träume und Gesichte sind nicht bloß verwandt; sie verlieren sich

sogar in einander.“ (Eichhorn's Einl. 3. Th. S. 603.) חָזַן von חָזָה sehen, schauen bedeutet: Traumgesicht, prophetisches Gesicht, Orakel, Offenbarung, ebenso חֲזִיוֹן Gesicht und Offenbarung (Ges. 48). Im ersten Buche Moses 15, 1 spricht Gott zu dem Abraham in einem Gesichte: מַּחְזָה; da aber B. 12 ein tiefer Schlaf ihn befällt, so ist sicherlich unter diesem Gesichte (wenigstens im zweiten Theile dieses Kapitels) nur ein Traumgesicht zu verstehen. In demselben Buche 46, 2 spricht Gott zu Israel in Gesichten der Nacht, בְּמַרְאֵי הַלַּיְלָה, worunter wahrscheinlich auch nichts andres zu verstehen als Träume, da der Hebräer das Wort רָאָה sehen, wovon eben dieses מַּרְאֵה abstammt, auch vom Traume gebraucht: „ich sah im Traume“ 1. Mos. 41, 22, und es an andern Stellen ausdrücklich heißt, daß Gott im Traume, בְּחֻלְמָה zu den Menschen kommt und spricht z. B. 20, 3. 31, 24. In eben diesem Kapitel 31, 3 heißt es: „der Herr sprach zu Jakob“, ohne daß angegeben wird: wie; aber B. 11 heißt es: „der Engel Gottes sprach zu mir im Traume“, so daß also auch an andern Stellen dieser gemeint sein kann, wenn er gleich nicht genannt wird. Hiob 33, 15 heißt es wörtlich: „im Traume Gesichte der Nacht“, wiewohl auch hier Einige zwischen Träumen und „eigentlichen Nachtgesichten, Geistererscheinungen“ unterscheiden zu dürfen glaubten. Man unterscheide oder unterscheide nicht: dem Wesen, der Gattung nach sind Visionen und Träume nicht verschieden. Gesichte sind Träume im Wachen, mit offenen Augen; Träume Gesichte mit geschlossenen Augen.

Von den Träumen und Gesichten unterscheidet man außerdem noch in der Bibel die eigentlichen Theophanien, wie z. B. die Erscheinung Jehovas in Heiligengestalt vor Abraham, in Feuerflammen vor Moses. Aber da sie keine regelmäßigen und dauerhaften, sondern nur vorübergehende Erscheinungen sind, so fehlen

sichere Merkmale, sie von Visionen und Träumen zu unterscheiden, wie sich dies auch im Neuen Testamente schon darin zeigt, daß die Gottes- oder Engelercheinungen ohne Unterschied ebenso bei Tag, als in der Nacht, selbst im Traume geschehen, wie es ausdrücklich heißt Matth. 1, 20. 2, 13. 19, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn der gefangene Petrus (Apg. 12, 7—9), nachdem er doch selbst durch einen Stoß in die Seite von einem Engel aufgeweckt worden war, auf dessen Geheiß sich bereits umgürtet, seine Schuhe angezogen, seinen Mantel um sich geworfen hatte und diesem seinen himmlischen Befreier nachgefolgt und hinausgegangen war, nicht wußte, ob diese Thatsache Wirklichkeit oder nur ein Gesicht wäre. Oder ja! sie unterscheiden sich, jedoch so, wie sich die Erfüllung des Traumes vom Traume unterscheidet, aber nur unterscheidet, um sinnlich, wirklich zu machen, was der Traum vorausgesagt, also nur um seine Wahrhaftigkeit zu bestätigen. Der Traum spielt ja eine so vorherrschende und vorlaute Rolle im Alten Testamente, in der alten Welt überhaupt, daß fast alle wichtigen Begebenheiten nur als verkörperte Träume, die Wirklichkeit nur als ein wirklicher Traum erscheint. Die Götter regieren die Welt, heißt bei den Alten, zum Theil wenigstens, heißt noch jetzt bei vielen Völkern, heißt selbst bei Unzähligen unter uns so viel als: die Träume regieren die Welt. Wie Viele opfern ihren letzten Heller, ihren letzten Funken von Verstand und Lebensmuth einem geträumten Lotterielos auf!

Der Traum ist zwar nur ein Prophet, er sagt nur voraus, zeigt nur an, was geschehen wird; aber er lügt nicht; was er daher voraus sagt, das muß geschehen und geschieht wirklich, weil er es vorausgesagt. So wird der Traum aus einem bloßen Wahrsager zu einem Wahrmacher, welcher das Schicksal, das er

dem Menschen verkündet, auch wirklich über ihn verhängt; daher ein guter Traum schon ein Glück, ein schlimmer, κακὸς ὄνειρος ein Unglück ist, um dessen Abwendung man selbst mit Opfern zu den Göttern fleht. Wenn darum der griechische Traumdeuter Artemidor so oft dem Traume selbst beilegt, was dieser nur anzeigt, z. B. statt zu sagen: „dieser Traum bedeutet oder verkündet Haß“, sagt: „er bewirkt oder macht Haß“ (Oneirocr. 1, 23); so ist dieß keineswegs nur so eine Redensart, wie Reiske in den Notizen (ed. Reill II. p. 121) dazu bemerkt. Die Sprache verräth hier, wie anderwärts, unwillkürlich das innerste Geheimniß der Traumtheologie.

An Götter glauben, heißt daher hier an die Auctorität der Träume glauben, die Götter fürchten, die Träume fürchten — δεδιώς δὲ τὸ ὄναρ Artem. 2, 12 — und es macht daher auch hier keinen Unterschied, ob ich z. B. sage: Gott hat mir es im Traume befohlen, oder bloß sage: der Traum hat mir's befohlen. Sifenna, wahrscheinlich von einem Epikuräer verführt, behauptet anmaßend, man müsse den Träumen nicht glauben, somniis credi non oportere. (Cic. de divin. 1, 44.) Plutarch in seinen Tischgesprächen (8, 10) erörtert die Frage: „warum wir den Träumen im Spätherbst am wenigsten glauben oder trauen“, πιστεύομεν. „Glaube, schreibt Artemidor an seinen Sohn (4, 65), den eingetroffenen Träumen, denn sie werden im Wiederholungsfall auf gleiche Weise zutreffen.“ Der bekannte Traum der Calpurnia vor der Ermordung Cäsars bewog unter Andern den Augustus, daß er sich nach einem Traume seines Arztes Artorius richtete, ihm gehorchte, ut Artorii somnio obtemperaret. (Val. Max. 1, 7, 2.) Kein Wunder daher, daß derselbe Kaiser einem nächtlichen Traumgesicht zufolge sogar jährlich an einem bestimmten Tage das Volk um Almosen anbettelte. (Suet. Oct. 91.) Ein Fischer

zu Erythräa sah einst ein Traumgesicht, welches sagte, die Weiber der Erythräer sollten sich die Haare abschneiden lassen — zu welchem Zwecke, ist hier gleichgültig — aber die Weiber wollten dem Traume nicht Gehör geben oder gehorchen, ὑπακούειν. (Paus. 7, 5, 3.) Den Messeniern zeigte die Gottheit, ὁ δαίμων, die Rückkehr in den Peloponnes an und zwar durch Träume. Dem Epaminondas, der nicht wußte, wo den Messeniern eine neue Stadt erbaut werden sollte, erscheint in dieser Verlegenheit ein Greis im Traume, und dem Epiteles befiehlt derselbe, d. h. der Traum, ἐκέλευεν ὁ ὄνειρος. Epaminondas opfert und betet, wie es Siebelis übersetzt, zu „dem im Traume Erschienenen“, oder wörtlich — es ist der Sache nach eins — zu dem erschienenen Traum oder Traumgesicht, εὐξάμενος τῷ περηνότι ὄνειρατι. (Paus. 4, 26, 3. 5. 6.) Pausanias selbst verschweigt in dieser seiner Beschreibung von Griechenland manche Merkwürdigkeiten, weil es ihm ein Traumgesicht oder der Traum schlechtweg verwehrt (1, 14, 2. 2, 38, 6), wie er dagegen andere mittheilt, weil ihn kein Traum davon abhält. (4, 33, 5.) Dem Julian zeigt „die Gottheit, τὸ θεῖον, durch einen Traum die Zukunft“, nämlich die Zeit, wo der Kaiser Konstantius sterben werde. Julian „vertraut dem Traume und beobachtet die durch den Traum geoffenbarte Zeit“, τὸν τῷ ἐνυπνίῳ δηλούμενον χρόνον. (Zosimus Hist. 3, 9, 9 und 11, 2.) Nestorios, Priester zu Athen zur Zeit eines großen Erdbebens unter dem Kaiser Valens, sah einen Traum, der ihn aufforderte, dem Heros Achilleus öffentliche Verehrung zu bezeigen. Der Priester erfüllt in der That den Rath des Traumes, τῆς τοῦ ἐνυπνίου συμβουλῆς. (Ebendas. 4, 18.) Der Traum offenbart übrigens das, was geschehen wird oder auch geschehen soll, entweder für sich selbst, gleichsam in seinem eigenen Namen und zwar bald unverhüllt, wie

der Traum des Krösos, der ihm anzeigte, daß sein Sohn Mithras von der eisernen Spitze eines Wurffpießes getödtet würde, wie wirklich geschah (Herod. 1, 34), bald symbolisch oder bildlich, wie der Traum der Tochter des Polykrates, die ihren Vater, der nachher vom Drötes ans Kreuz geschlagen wurde, in der Luft hängen sah, gebadet vom Zeus und gesalbt vom Helios (Herod. 3, 124), oder in der Person eines Menschen, und zwar, wenn es ein bedeutungsvoller Traum ist, eines angesehenen, glaubwürdigen, *ἀξιόπιστον*, Menschen oder Gottes.

Der Göttergläubige unterscheidet zwischen dem Traum und dem in ihm erscheinenden Gott, macht den Traum nur zu einer Einkleidungsform Gottes, oder setzt richtiger von seinem Standpunkt aus geradezu, ohne Umstände den Gott an die Stelle des Traums. Dieser Vorstellung zufolge spricht Gott im Traum zum Menschen, wie Ceyx in Ovids Metamorphosen 11, 666 im Traume zur Halcyone: nicht verkündet dir dieß ein unglaublicher Erzähler, nicht ein unbestimmtes Gerüchte: Ich selbst bin anwesend und zeige dir meinen Tod und Schiffbruch an“, worauf diese erwacht sagt: „ich sah und erkannte ihn und streckte meine Hand nach dem Scheidenden aus, um ihn festzuhalten. Es war ein Schatten, aber der unverkennbare, wirkliche Schatten meines Mannes.“ So ist also der Traum keine Erscheinung des menschlichen Wesens im Menschen, keine Vorstellung von ihm, keine eigne Thätigkeit, sondern eine außer- und übermenschliche Erscheinung. So stürzt sich bei Ovid (Metamorph. 15, lab. 1) der Keulenträger (Hercules) über den von der Schwere des Schlafes niedergebrückten Myscelos hin und befiehlt ihm unter fürchterlichen Drohungen das Vaterland zu verlassen; und darauf entweichen zugleich mit einander der Schlaf und der Gott, *postea discedunt pariter somnusque deusque*. Aber wo bleibt denn hier der

Traum? [61] Hat der Gott nur dann im Kopfe Platz, wenn diesem das Gehirn ausgenommen ist? stützt sich der Inhalt der Theologie allein auf die Leere im menschlichen Kopfe? Allerdings; gerade wie, wenn Athene bei Homer durch die Lanze des Achilleus den Hector oder in einem griechischen Epigramm das Schickial, die *μοῖρα* den Telamonier Uias mit seiner Hand und seinem Schwerte tödtet, *αὐτοῦ χρησαμένη καὶ περὶ καὶ ἑipsei*, beide Helden bloße Handwerkszeuge der Gottheit sind, die Gottheit den Mangel des Kopfes ersetzt; so kann auch der Gott in Person nur dem kopf- oder hirnlosen Menschen im Schlafe erscheinen. So lange daher auch der Mensch noch bei Kopf und Herz ist, so lange wird er sich nicht gutwillig von der Theologie das Hirn extirpiren lassen, um den gewaltsamen Eingriffen und Einflüssen der Offenbarung Platz zu machen, sondern energisch gegen diese barbarische Menschenverstümmelung protestiren, an dem unzertrennlichen Bunde von *somnus* und *somnium*, von Schlaf und Traum festhalten und auf der Behauptung stehen bleiben, daß der Gott, der im Schlaf oder Traume erscheint, nichts andres ausdrückt und offenbart als die Gottheit des Traumes.

Daß die Erscheinung der Götter im Traume nur auf seiner Verwandtschaft oder richtiger Einheit mit dem Wesen der Götter, also nur auf seiner eigenen Göttlichkeit beruht, dieß zeigt sich selbst noch in den Vorstellungen der alten Philosophen vom Traume. „Nichts, sagt Cyrus bei Xenophon (Cyrop. 8, 7, 21), ist dem Tode ähnlicher, als der Schlaf; die menschliche Seele zeigt sich aber da gerade am göttlichsten und sieht da Zukünftiges voraus (im Traume nämlich), denn da wird sie, wie es scheint, am meisten frei.“ Im Wachen, heißt es bei Cicero von der Weissagung (1, 49), sind unsre Seelen Sklaven der Nothwendigkeiten, der Bedürfnisse des Lebens, und trennen sich von der Ge-

meinschaft mit dem Göttlichen, festgehalten von den Fesseln des Leibes. Ihre natürliche Weissagungsgabe übt die Seele nur aus, wann sie so frei und ungebunden ist, daß sie in gar keinem Verkehr mit dem Körper steht. Dieser Zustand findet sich nur bei Sehern oder Schlafenden. (Ebend. 50.) Posidonius führt als Gründe der prophetischen Träume außer der mit unsterblichen Geistern erfüllten Luft die zwei an, daß der Geist durch sich selbst, weil er mit den Göttern verwandt sei, in die Zukunft blicke und daß die Götter selbst sich mit den Schlafenden besprechen. (Ebend. 30.) Auch bei Artemidor zeigen die Götter die Zukunft im Traume an (2, 70. p. 257. 4, 2. 22. 63), namentlich sind die unerwarteten, plötzlichen Träume gottgesandte (1, 6. 4, 3.) Aber ebenso ist es wieder der Traum selbst oder die von Natur prophetische Seele, die voraussieht oder voraussagt (z. B. 3, 22. 4, 33. 2, 66), heißt der Traum ausdrücklich ein Werk der Seele selbst, nicht von Außen her entstanden (4, 59). An einer Stelle (4, 2) heißt es sogar: „wie Etwas vorausgesagt werden soll, dieß muß man den Göttern selbst oder der eignen Seele überlassen.“ So liest wenigstens Reiff diese Stelle, anders Reiske. Aber diese Lesart ist bei der selbstständigen prophetischen Rolle, die der Traum oder die Seele bei diesem Träumer spielt — *ψυχὴ προμαντις*, vielleicht aber in einem weniger träumerischen Sinne, findet sich übrigens auch unter den griechischen Alogien — sicherlich die richtige.

Gerne sei es jedoch von uns, damit, daß wir die Götter zuletzt im Traume verschwinden lassen, behaupten zu wollen, daß sie nicht auch Existenz außer dem Traume hätten. Nur muß man nicht vergessen, daß die Götter, welche in äußern Naturerscheinungen, wie z. B. in den Eingeweiden der Opferthiere, im Flug, Sang und Fraß der Thiere, in Blitzen und andern Luft-

erscheinungen ihren Willen verkünden, ihr Wesen offenbaren, auch keine von der Natur dieser Dinge unterschiedene Wesen sind. Denn es ist nun einmal, freilich nicht in den Augen des Glaubens, aber in den Augen der Erkenntniß, nur die leidige Natur der Inhalt dieser Wesen und Erscheinungen, und darum gleichgültig, ob ich z. B. sage: opfere kein Thier wider Gottes Willen, oder sage: opfere kein Thier wider seinen Willen — *observatum est* ■ *sacificantibus ut si hostia quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur quia invito Deo offerri eam putabant* (Macrob. Sat. 3, 5) — gleichgültig, ob ich sage: die Götter gebieten oder verbieten etwas durch die Eingeweide, oder kurzweg ohne theologische Umschweife sage: die Eingeweide verbieten es, *exta prohibent*. Dieß haben denn auch schon Einsichtsvolle unter den Alten erkannt. Man erinnere sich nur z. B. an Hannibals Worte zum Prusias, als dieser sich weigerte, eine Schlacht zu schlagen, weil es ihm die Eingeweide der Opfethiere verböten, an die Worte: „du willst also einem Stückchen Kalbfleisch mehr glauben, als einem erfahrenen Feldherrn?“ — um sich zu überzeugen, daß auch bereits schon die Alten das sich im Kalbfleisch offenbarende Wesen als ein nicht vom Kalbfleisch zu unterscheidendes erkannten, daß folglich, weiter gegangen und geschlossen, überhaupt das in der Natur sich offenbarende Wesen nicht von der Natur zu unterscheiden ist.

29.

Die Theodicee.

Die Götter sind die Wünsche, die ihrer Erfüllung, ihrer Thatkraft, ihrer Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit gewissen Wünsche der Menschen — als vorsehende, d. i. gute, menschenfreundliche, wohlwollende Götter die herzlichen, wohlwollenden Wünsche derselben, daß kein moralisches und physisches Uebel sei. „O wenn (o wenn, o wenn, o si! utinam) mein Volk, wünscht der hebräische Gott Jehovah, auf mich hörte, Israel auf meinen Wegen wandelte, in Kurzem würde ich ihre Feinde unterdrücken und gegen ihre Dränger meine Hand wenden“. (Psalm 81, 14. 15.) „Ach, seufzt derselbe, ach (d. h. o wenn doch, wie sehr wünschte ich, utinam, וְיִתֵּן לִי, wörtlich: wer wird geben? eine Redensart, wodurch sehr häufig die Hebräer den Optativ ausdrücken) daß sie ein solches Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote ihr Lebenlang, auf daß es ihnen wohlginge und ihren Kindern ewiglich“. (5. Mos. 5, 29.) Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß der Gott der Israeliten nur der Wunsch ihres moralischen und physischen Wohls ist! [62] „Gott bekümmert sich um das Leben der Menschen und bemerkt die Handlungen der Einzelnen und will, verlangt, begehrt, wünscht, daß sie gut und weise seien“, eosque sapientes ac bonos esse desiderat (Lact. de ira Dei 17; an einer andern Stelle, Div. Inst. 6, 13: purgari homines a peccatis maxime cupit). Was heißt das anders als: Gott ist der Wunsch, das Verlangen, die Sehnsucht, gut und weise zu sein?

Nur diese Definition oder Wesensbestimmung der Götter ist die einzige wahrhafte Theodicee, die einzige widerspruchsfreie Rechtfertigung des Widerspruchs, daß trotz ihres Willens, daß kein

Uebel sei, doch so viel Uebel ist. Macht man dagegen die Götter aus Wünschen zu Wesen, zu außer dem Menschen existirenden Wesen, aus Gemüthskräften zu Naturkräften, aus Regenten des menschlichen Herzens zu Regenten der wirklichen Welt, so kann man diesen Widerspruch nur durch Widersprüche mit dem Willen, der Macht, kurz dem Wesen der Götter lösen, die Götter nur durch Gründe vertheidigen, welche scheinbar dem Theismus, in Wahrheit aber nur dem Atheismus, dem Materialismus oder Naturalismus das Wort reden. Das Uebel, heißt es z. B. auf dem Standpunkt dieser Theodiceen, ist nur ein Uebel für den Theil, den Einzelnen, aber nicht für das Ganze, das Universum. Richtig; aber nur vom Standpunkt des Universums, des Gegenstandes des Naturalismus; denn eben, weil kein Uebel für das Ganze, so ist auch kein Gott für das Ganze. Das Ganze braucht keinen Arzt; es heilt und erhält sich durch sich selbst. Was sind Millionen Menschen, die heute jammervoll zu Grunde gehen, für die Menschheit im Ganzen? Sie verschwinden, ohne eine Lücke zu lassen, denn neue Millionen setzt die Zeugungskraft der Natur an ihre Stelle. Aber Gott ist ein Wesen, welches gerade diese Gleichgültigkeit des Theils für das Ganze aufhebt, sich mit innigster Theilnahme für jeden Einzelnen interessiert, — *O tu bone omnipotens qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures et sic omnes tamquam singulos* (August. Confess. 3, 11) — nicht also mit einer oberflächlichen allgemeinen, sondern besonderer, ja besonderster Vorsehung, *providentia specialissima* über dem Einzelnen wacht, ihm sogar die trostreiche Versicherung gibt, daß auch nicht ein Haar von seinem Haupte verloren geht, *qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit.* (Aug. de Civ. D. 13, 20.)

„Das Uebel, heißt es ferner, ist unvermeidlich, ja nothwen-

dig. Es gibt kein Gut ohne Uebel. Was wäre überdies ein Leben ohne Uebel und Leiden, also ohne Kampf und Arbeit anders, als ein reines Schlaraffenleben?" Aber wenn das Uebel nothwendig, so sind die Götter überflüssig; denn der Satz: es ist ein Gott, hat nur den Sinn: es soll kein Uebel sein; es ist kein Uebel in Gott; Gott ist das Soll-sein als Sein. Wenn daher ein Leben ohne Uebel ein Schlaraffenleben, so trifft dieser Vorwurf vor Allem das Götterleben. „Daß der Tod ein Uebel ist, sagt die geistreiche Sappho bei Aristoteles, ist ein Urtheil der Götter selbst, sonst wären sie gestorben“. Daß es ein Leben ohne alle Uebel, sowohl moralische, als physische gibt, und dieses Leben erst das wahre ist, das ist ein Urtheil der Götter selbst, denn sonst wären sie so elend, wie die Menschen, wären sie keine Götter. Wie kann man also die Uebel, es sei aus welchem Grunde es wolle, rechtfertigen, ohne die Götter lächerlich zu machen, und ohne mit der Unmöglichkeit einer Welt oder eines Lebens ohne Uebel zugleich auch indirect die Unmöglichkeit der Götter selbst zu beweisen? Wie ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir erkennen und bekennen, daß die Götter wohl den guten Willen, aber nicht die Macht haben, die Uebel der Welt aufzuheben, daß sie nur so viel Gutes wirken können, als eben die Beschaffenheit, die Naturnothwendigkeit der prosaischen Wirklichkeit ihnen zu wirken gestattet, kurz, daß ihre Macht, ihr Wesen nur die Macht, nur das Wesen der menschlichen Wünsche ist.

„Warum, fragen die Heiden die Christen bei Arnobius (adv. Gent. 1. 2.), leidet denn euer allmächtiger und nach eurem Glauben um euer Heil und Wohl besorgter Gott, daß ihr so viele Verfolgungen, so viele Qualen und Strafen auszustehen habt? Warum, frage ich dagegen, antwortet Arnobius, lebt denn auch ihr, die ihr doch so große und so unzählige Götter verehrt und

ihnen heilige Bohnsitze errichtet, goldene Bildnisse macht, Heerden von Thieren schlachtet, volle Weihrauchfästchen vor den Altären verrauchen laßt, nicht frei von den vielen Lebensgefahren und Stürmen, womit euch täglich verderbliche Geschehnisse mannigfaltigster Art verfolgen? Warum, sage ich, unterlassen es eure Götter, von euch abzuwenden Krankheiten und Unpäßlichkeiten aller Art, Schiffbrüche, Einstürze, Feuersbrünste, Seuchen, Unfruchtbarkeit, Kinderverlust, Güterbeschlagnahme, Zwistigkeiten, Kriege, Feindschaften, Städteeroberungen und Sklaverei?" „Durch das Meer, sagt derselbe im dritten Buch zu den Heiden, gewährt (der Gott) Portunus den Reisenden die sicherste Seefahrt; warum aber wirft das wüthende Meer so oft die Trümmer grausamer Schiffbrüche aus? Heilsamen und zuverlässigen Rath gibt unserm Denken Consus ein, aber warum verkehrt eine plötzliche Veränderung stets die Erfolge unsrer Beschlüsse ins Gegentheil? Dem größeren und kleineren Vieh stehen Pales und Janus als Wächter vor; aber warum unterlassen sie denn in feindseliger Unthätigkeit, wüthige Contagien und Seuchen von den Sommerweiden abzuwenden? Flora . . . sorgt dafür, daß die Felder blühen, aber warum beschädigt und tödtet täglich die verderblichste Kälte die kleinen Knospen und heranwachsenden Pflanzen? Juno steht den Geburten vor und leistet den Niederkommenden Beistand; aber warum gehen täglich Tausende von Müttern zu Grunde durch muttermörderische Geburtswehen? Das Feuer ist im Schutze Vulcans und der Brennstoff unter seiner Regierung, aber warum läßt er denn so äußerst häufig die heiligen Tempel und vorzüglichern der Städte (?) durch die Gefräßigkeit der Flamme in Asche zusammensinken? . . . Aesculapius steht dem Amte der Heilkunst vor, aber warum können denn mehrere Arten von Krankheiten und Körperleiden nicht geheilt werden, sondern wer-

den im Gegentheil unter der Hand der Heilkünstler nur schlimmer?“ Aber kann man denn diese peinlichen Fragen nur an die vielen Götter, nicht auch an den monotheistischen Gott richten? Ist es denn nicht der Sache nach eins, ob ich die Abwendung eines Uebels von einem Gotte erflehe, der nur in einer gewissen Sphäre Gott und allmächtig ist, nur ein bestimmtes Uebel heilen kann, oder von einem Gott, der in jeder Hinsicht allmächtig ist, alle Uebel ohne Unterschied heilen kann? Warum lassen sich hier also dieselben Fragen wiederholen, wenn man nur an die Stelle der Eigennamen den unbestimmten Gattungsnamen: Gott setzt? Warum anders, als weil eben die göttliche Macht nicht über die Macht des Wunsches hinausgeht, das göttliche Wesen nur das göttliche Wesen des menschlichen Wunsches ist?

„Aber die Götter sind ja Gesetzgeber; kein Gesetz ohne Gott. Wie reimt sich aber Gesetz und Wunsch zusammen?“ Ach! die Gesetze der Götter sind, wie die der Menschen, auch nur fromme Wünsche. So ist das Gesetz: du sollst nicht stehlen, du sollst nicht tödten nichts andres, als der Wunsch: es möge kein Diebstahl, kein Mord sein. Die Sprache hat nur eine und dieselbe Form für Bitten oder Wünschen und Befehlen. Es ist nur der Ton, der den bittenden Imperativ vom befehlenden unterscheidet. Der Wunsch ist ein humanes, liebevolles Gesetz — freilich auch nur für die Liebe und Freiheit — das Gesetz ein brutaler, herrischer Wunsch. Das Gesetz unterscheidet sich nur dadurch von einem andern ausgesprochenen, Andern verkündeten Wunsche, daß dieser seine Erfüllung dem guten Willen derselben überläßt, während das Gesetz ein Wunsch ist, der seine Erfüllung den Andern aufnöthigt, weil ihm die Macht zu Gebote steht, seine Nichterfüllung zu bestrafen — zu rächen; denn die Strafe ist eigentlich nur die Galle, der Zorn, den das vom Bewußtsein, daß es für

sich selbst nur ein ohnmächtiger Wunsch ist, an seiner Ehre gekränkte Gesetz an dem Urheber dieses demüthigenden Bewußtseins ausläßt. Ein gerechtes Gesetz ist das, welches allgemeine Wünsche zur Geltung bringt, Wünsche, die Jeder hat und anerkennt, wenn auch nur vielleicht in Beziehung auf sich selbst, insofern Keiner Gegenstand einer gesetzwidrigen Handlung sein will; ein ungerechtes Gesetz das, welches nur die selbstsüchtigen Wünsche einzelner mächtiger Personen oder Klassen geltend macht. So sagte Friedrich der Große (*nisi fallor*) von den zu seiner Zeit geltenden Gesetzen wider den Diebstahl, man sehe es ihnen an, daß sie von den Reichen gemacht, d. h. daß sie nur den Wünschen und Interessen der Reichen gemacht seien. Aber wie vielen Gesetzen alter und neuer Zeit sieht man es nicht an, daß sie nur selbstsüchtige Wünsche ausdrücken, Wünsche, die nur dadurch gesetzliche Macht erhalten haben, daß ihnen die rohe Strafgewalt schirmend zur Seite stand. Eben deswegen aber, weil die Gesetze, auch die guten und rechtmäßigen, nur gute und rechtmäßige Wünsche sind, werden sie so oft ebensowenig erfüllt, als andere Wünsche, die nicht weniger gut und gerecht sind, aber nicht Gesetze sind und heißen, weil ihre Erfüllung oder Nichterfüllung für Andere ohne Interesse, ohne Nutzen und Schaden ist.

Wie läßt sich denn nun aber dieser Widerspruch gegen das Gesetz mit den Göttern zusammenreimen, wenn sie die Urheber des Gesetzes und zugleich wirkliche und allmächtige, weltbeherrschende Wesen sind? Ja, wenn die Götter diesen Widerspruch aufheben, wenn sie ihre Allmacht anwenden wollten, so würden sie die menschliche Freiheit aufheben. O wie einfältig und zugleich wie erbärmlich! Indem die Götter den Mord und Diebstahl verbieten, so wollen sie eben in dieser Beziehung die Freiheit des Menschen aufheben. Das Gesetz ist eine Fessel, und eben

deßwegen schlägt es den Uebertreter hintendrein in wirkliche Fesseln, d. h. verwandelt den geistigen, innerlichen Zwang, weil er seinen Zweck verfehlt hat, in sinnlichen, gewaltsamen Zwang. O ihr Götter! was wäret ihr für niederträchtige, verabscheuungswürdige Gesellen, wenn ihr, wie eure falschen Freunde und Schmeichler behaupten, nur deßwegen nicht mit dem Verbot zugleich die Freiheit, wider das Verbot zu handeln, als wohlthätige Schutzgeister momentan aufheben wolltet, um dann hintendrein als Racheteufel, sei's nun in der Hölle des Jenseits oder des Zuchthauses, sie für immer aufzuheben! Wenn der menschliche Gesetzgeber mit dem Verbot des Todtschlags nicht zugleich die Möglichkeit desselben, die Freiheit zum Todtschlagen aufhebt, so fehlt es ihm dazu nicht an gutem Willen, sondern nur an Macht, und eben deßwegen rächt er nicht nur hintendrein die Ohnmacht des Gesetzes durch die Gewaltthat der Strafe, sondern er wendet auch schon vorher alle nur immer möglichen Mittel an: Polizei, Religion, Erziehung, Lebensart, Diät, Beispiel, um die gesetzliche Tugend zur andern Natur, zur Sache unfreiwilliger Gewohnheit und Nothwendigkeit zu machen, und so die unselige Freiheit, wider die Gesetze zu handeln, schon im Mutterleibe zu ersticken. Wie gilt nun aber Dieses von den Göttern, welche nicht nur das Verbrechen verbieten, d. h. wollen, daß keines geschehe, sondern in ihrer Allmacht und Weltherrschaft auch die Mittel besitzen, diesen Willen zu verwirklichen! Oder sollten die Götter so heimtückisch, so betrügerisch gesinnt sein, wie gewisse christliche Theologen, welche öffentlich die Sünde mißbilligten, im Geheimen aber billigten? Nein! so denken die Götter nicht, am wenigsten die Götter der griechischen Helden, die noch nichts von dem bei uns so cultivirten Laster der Verstellung und Heuchelei wußten; „denn nicht, sagt z. B. Agamemnon, wird (bei) Lügnern, Betrügnern,

ψευδέσσει (Boß: dem Betrüge, *ψευδέσσει*) Vater Zeus Helfer sein". (Z. 4, 235.) Wenn Zeus den Meineid haßt oder verbietet, aber statt ihn zu verhindern, erst nach geschehener That — und auch dann nicht immer — an dem Meineidigen seine Wuth ausläßt, ihn mit seinem Donnerkeil zerschmettert, so läßt er nicht deswegen den Meineid geschehen, weil er die Freiheit des Menschen zum Meineid nicht antasten will, um sich hinterlistig hintendrein das Vergnügen zu verschaffen, ihm mit der Freiheit zugleich auch das Leben zu nehmen, sondern nur deswegen, weil er ihn leider! nicht verhindern kann, weil er ein durchaus menschlicher Gesetzgeber, weil *Ζεὺς ὄρκιος*, der Gott des Eidschwurs, nichts andres ist, als der Wunsch, daß der Eid heilig sei; daher der *ὄρκος*, der Eid selbst als ein Gott vorgestellt wird. Nur so reimt sich zusammen: Eidgott und Meineid, Gott und Mensch überhaupt, nur als Wunsch und That, als Denken und Sein, aber nicht als That und That, als Sein und Sein.

Es erhellt hieraus auch, wie verkehrt es ist, wenn man unterschiedslos aus einer und derselben Quelle die Naturgesetze und Menschengesetze ableitet. Allerdings sind auch die menschlichen Gesetze mittelbar, sofern als der Mensch selbst ein Naturwesen ist, in der Natur begründet, und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Besondern, indem das Gesetz sich nach der Naturbeschaffenheit von Land und Leuten richtet und richten muß, wie selbst der sonst so phantastisch idealistische Plato in seinen Gesetzen am Schlusse des fünften Buches anerkennt. Aber daraus folgt nicht, daß das, was die Natur im Menschen sagt, auch die Natur außer dem Menschen mit denselben Worten wiederholt, daß aus demselben Organe, derselben Kehle der Donner, die Stimme Gottes und die Stimme des Menschen hervorgeht, daß dieselbe Hand den Donnerkeil führt und die zehn Ge-

bote niederschreibt. Das Papier ist zuletzt auch nur ein Product der Pflanzenwelt; aber es wäre doch höchst komisch, wenn man deswegen den Grundsatz: „was in der Wirkung, ist in der Ursache“ so, wie die Theisten bei ihrer Beweisführung, daß der Geist im Menschen von einem Geiste außer dem Menschen herkomme, anwenden, also mit Umgehung aller der vielfältigen Arbeiten und Vorgänge, welche zwischen dem Flachs und Papier in der Mitte liegen, die Natur selbst zu einem Papierfabrikanten machen wollte.

Die sogenannten Naturgesetze haben keine Aehnlichkeit mit den Gesetzen der Götter und Menschen, weil ungeachtet der Abweichungen und Störungen, welche die Naturkörper durch ihre gegenseitigen Einflüsse erleiden, die Wirkungen der Natur stets im Einklang mit dem Gesetz sind, es also keine ungesetzlichen Handlungen der Natur gibt, weil bei ihr Können und Müssen eins ist, weil sie nichts andres thun will, als sie thun kann und thun muß. Wären die sogenannten Gesetze der Natur ihr gegeben von Wesen, die von ihr unterschieden, so würde die Sonne ebenso leicht und oft von ihrer Bahn abweichen, als der Mensch von der Bahn des Gesetzes. Gesetze hat die Natur nur im Sinne des Menschen; Gesetz ist ein Bild, ein durchaus menschlicher, eben deswegen so leicht mißverständlicher Ausdruck für Naturnothwendigkeit. Die Natur ist autonom, Selbstgesetzgeberin, d. h. das Gesetz ist absolut eins mit ihrem Wesen, gleichgültig, ob nun der Mensch in seiner Unwissenheit und Beschränktheit diesen Zusammenhang, diese Einheit von Gesetz und Natur in bestimmten Fällen nachweisen kann oder nicht. Selbst für den Menschen ist ja das, was wirklich Natur in ihm ist, kein Gesetz, weil ununterscheidbar eins mit ihm selbst. Gesetz ist nur da, wo das Gegentheil von dem, was es festsetzt, möglich ist; sein Bestreben ist

eben, diese Möglichkeit zur Unmöglichkeit zu machen. Das Gesetz ist der Affe der Nothwendigkeit, der das: Es kann nicht anders sein in das: Es soll nicht anders sein, als ich will, travestirt. Wie kommt also der Mensch dazu, der Natur Gesetze beizulegen? Nur dadurch, daß er von Allem, was in der Natur ist und geschieht, sich das Gegentheil als möglich vorstellen kann und wirklich vorstellt. Im Gegensatz zu diesem unbeschränkten Andersseinkönnen der menschlichen Einbildungskraft erscheint das wirkliche, so und so bestimmte Sein als ein Gesetz, das daher nothwendig auch auf einen positiven, willkürlichen, überhaupt menschlichen Gesetzgeber der Natur zurückweist.

Nicht nur aber die gesetzwidrigen, dem Götterwillen widersprechenden Handlungen, die Handlungen überhaupt beweisen, daß die Götter nur Wunschwesen sind. Die Menschen reden und beten zu den Göttern, als hinge Alles nur von den Göttern ab, als wäre nichts die Natur, nichts der Mensch, und doch handeln sie so, als hinge Alles nur von den natürlichen und menschlichen Kräften und Mitteln ab, als wären die Götter nichts; kurz die Menschen sind in ihrem Glauben, ihren Gebeten, ihren Worten Theisten, aber in ihren Handlungen Atheisten.

„Nicht durch Gelübde, sagt Cato bei Sallust (Bell. Cat. 52) und weibisches Flehen wird die Hülfe der Götter erworben; nichts gelingt ohne Wachsamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung. Wo du der Sorglosigkeit und Trägheit dich überlässest, flehst du umsonst die Götter an, sie sind erzürnt und feindlich gesinnt“. Aber wenn nichts gelingt ohne Wachsamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung, wozu die Götter? Was sind sie, wenn sie mir dann nur helfen, wann ich mir selbst helfe? Die Griechen hatten das Sprüchwort: Arbeite selbst auch mit Athene's Beistand, *ὄν Ἀθηνᾶ καὶ χεῖρα κίψει* (Adagia Graec. A. Schott. 1612. p. 149); ferner:

Selbst thu' erst was, dann ruf die Götter an, *αὐτός τι νῦν ὀρώων, εἴτα τοὺς θεοὺς κάλει* (ibid. p. 378). Die Spartaner drückten sich so aus: „die Hand anlegend rufe das Glück an“, *τὰν χεῖρα ποτιφέροντα τὰν τύχην καλεῖν*, um anzudeuten, daß man die Götter nur anrufen solle, wenn man bereits die Hand ans Werk gelegt habe. (Plut. Lacon. Inst. ed. Xyl. p. 239.) Wenn der Steuermann, sagt derselbe (de Superst. p. 169), einen Sturm heranziehen sieht, so fleht er die Götter um Errettung an, aber während des Flehens zieht er das Steueruder an sich, läßt die Segelstangen nieder und entkommt so dem Sturm. Hesiod heißt den Landmann vor dem Ackern und Säen die Pflugsterze haltend zum Zeus Chthonios und zur heiligen Demeter flehen. Aias bei Homer heißt vor seinem Zweikampf mit Hector die Hellenen für ihn zu den Göttern flehen und rüstet sich dann während ihres Gebetes. Und erst als Agamemnon ihnen den Kampf gebietet, fleht er den Zeus um Sieg an; denn Gott ist die Hoffnung der Tugend oder Tapferkeit und nicht ein Vorwand zur Feigheit, *ἀρετῆς γὰρ ἐλπίς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις*. Allerdings, wann der Mensch sich helfen kann und doch nichts thut, wie jener Ochsentreiber in den Fabeln des Babrios, welchem sein Wagen in einen Graben gefallen war, dann hat der Gott recht ihm zuzurufen: „Fasse die Räder an und stachle die Ochsen; zu den Göttern aber flehe, wenn du selbst auch was thust, oder du flehst umsonst“. Aber, wann der Karren, wie es so oft der Fall, ohne Schuld so tief hinabgesunken ist, daß der Mensch nur noch den Wunsch, aber nicht mehr die Kraft hat, ihn herauszuziehen, warum helfen auch da die Götter nicht, wenn sie mehr sind und vermögen, als Wünsche?

Bei Aeschylos wirft sich der Chor der Jungfrauen beim Beginn der Belagerung Thebens von den sieben Fürsten vor den

Götterbildern nieder und ruft sie wehklagend um ihren Schutz an. „Schutzgötter dieses Landes ihr, auf, auf alle. Blickt auf der Jungfrau schutzflehende Schaar und wehrt die Knechtschaft von ihr. Aus Zeus Händen falle Schlachten entscheidend ein heiliges Siegesloos. Selige Göttin Dnka du von den Mauern hilf, errette der sieben Thore Stadt“. Eteokles gebietet ihnen Stillschweigen, um nicht durch ihr Jammergeschrei das Heer zu entmuthigen und fragt sie, ob sie glauben, daß der Schiffer, der im Meersturm vom Hintertheil sich auf das Verdeck flüchtet, dadurch sich Rettung schaffe. Sie antworten, daß sie aus Furcht und im Vertrauen auf die Götter ihre Zuflucht zu ihnen genommen hätten, um ihre Hülfe zu erflehen; und als Eteokles ihnen zumuthet, sie möchten lieber flehen, daß der Thurm die Geschosse der Feinde abhalte, entgegnen sie, daß auch dieß bei den Göttern stehe. Eteokles erwiedert hierauf, daß die Götter selbst die eingenommenen Städte verließen und daß die einzige Quelle des Heils der Gehorsam sei. Doch der Weiberchor läßt sich in seinem Gottvertrauen nicht irre machen und sagt: die Macht der Götter geht noch weit darüber, *θεοὺς δ' ἔτ' ἰσχυρὸς καθυπερτέρα*. (B. 86—197.) Die Weiber haben Recht, wenn sie sich nur an die Götter halten, Recht, wenn sie beten: „möge Zeus die Feinde aus den Mauern hinauswerfen und mit seinem Blitz erschlagen!“ (B. 588.) Denn was sind die menschlichen Speere gegen die Blitze des Zeus? Was menschliche Kraft überhaupt gegen die Allmacht der Götter? Und das Gebet ist das einzige, dem Menschen zu Gebote stehende Mittel, diese Allmacht in Thätigkeit zu versetzen und sich anzueignen, das einzige, rein religiöse Organ der Religion, die einzige, nicht nur theoretische, sondern praktische, lebendige Definition von der Natur der Götter, das einzige ächte, unverfälschte Glaubensbekenntniß, denn wodurch anders als durch

das Gebet kann ich ohne Beimischung von „atheistischem“ Natur- und Selbstvertrauen bethätigen und bestätigen den Glauben an die Allmacht, die Vorsehung und Güte der Götter? Nicht ja nur an die Allmacht allein, sondern zugleich an die Liebe der Götter wendet sich der Mensch im Gebete, wie z. B. gleich hier auch in diesem Chor die Götter *φιλοπρόλιες*, Stadtfreunde genannt werden. Wenn daher der Scholiast zum Apollonios Rhodios (1, 247) den Dichter deswegen lobt, weil er so richtig die Natur zeichne, indem er die Männer an die Vollendung des Werks denken, die Weiber aber als die schwächeren Wesen nur beten und flehen lasse — *ταῖς δὲ γυναιξίν, ἐπεὶ ἀσθενέστεραι, εὐχὰς καὶ ἐκσίας ποιεῖ* — so hat er damit unwissentlich den Glauben, die Religion nur zu einer Sache der Weiber gemacht; denn aus dem Glauben an die Götter als solche kommen nur Gebete, nur gottesdienstliche Handlungen, aber keine Werke, keine Thaten. Gegenstand der Religion ist nur, was Gegenstand des Wunsches und eben damit des Gebetes ist, gleichwie Gegenstand der Moral, der Tugend ist, was ein Gegenstand des menschlichen Thuns, was im Bereich und Umfang der menschlichen Kraft liegt. Darum betet der Chor der Jungfrauen, d. h. kämpft mit religiösen Waffen, weil er die Waffen des Kriegs, der Tapferkeit nicht führen kann. Er ist aber dazu nicht nur durch seine weibliche Natur berechtigt, sondern zugleich auch durch die Natur der Götter, denn sie vermögen ja Alles. Aber ebenso berechtigt ist der Mann und zwar gleichfalls nicht einseitig, sondern durch die Götter, weil sie, obwohl sie Alles (im Glauben) können, doch Nichts (in Wirklichkeit) thun, wenn er zum Gebet, statt zu den Waffen greift. Bete, sagt das Weib, die Religion, aber arbeite! handle! wage! der Mann, die Thatkraft der Tugend. Die Unternehmenden, die Muthigen unterstützt Gott selbst, wie Ovid sagt: *Audentes Deus*

ipse juvat (Met. 10, 586), oder wie es Ennius (Macrobius Saturn. 6, 1) und Virgil (Aen. 10, 285) richtiger ausdrücken: die Muthigen unterstützt das Glück: *audentes fortuna juvat* — Sätze, die aber erst ihren wahren Ausdruck und Sinn in dem ovidischen Verse finden: Jeder fürwahr ist Selber sich Gott, nicht weicht unthätigem Beten das Schicksal, *sibi quisque profecto fit Deus: ignavis precibus fortuna repugnat.* (Met. 8, 72.)

In der That: wie können die Götter sich einen Sieg zuschreiben, den ich mit äußerster Anstrengung, mit Aufopferung aller meiner Güter, mit Aufbietung meiner letzten Kräfte, im Schweiß und Blut des Todeskampfs *μóγus* mit knapper Noth errungen habe? Was ist das für ein Geschenk, das ich mir erhandelt, an das ich meinen letzten Heller gewandt habe? Was sind das für Gnadenbezeugungen, die sich nur durch Keulenschläge und Lanzenstiche beim Menschen insinuiren? Doch ich will euch selbst, ihr Götter, nicht beimessen, was nur die religiöse Schmeichelei euch zuschreibt. Ihr seid gerecht, und die Gerechtigkeit verlangt, daß dem, der die Mühe der Arbeit hat, auch der Lohn, das Verdienst der Arbeit werde. Natürlich oder menschlich ist der Kampf, menschlich der Sieg; denn wie läßt sich der Sieg vom Kampfe, der Tod des Feindes vom Tödten trennen? — göttlich ist nur der Wunsch des Sieges und die Freude über den wirklich errungenen Sieg, d. h. den erfüllten Wunsch. Ist der Kampf glücklich überstanden, so ist er auch schon vergessen, ja es ist jetzt oft unbegreiflich, wie man nur alle diese Schwierigkeiten hat überwinden, diese Gefahren bestehen können; der Sieg erscheint als ein Wunder — *victamque quamvis videat, haud credit sibi potuisse vinci* Sen. Troias 1, 25 —; die Freude über ihn ist zu überschwänglich, zu idealistisch, als daß sie sich in ihrer Seligkeit durch den Gedanken an den Materialismus des vergossenen Blutes und

Schweißes stören lassen sollte; sie weiß von keiner andern Voraus-
setzung und Vorbedingung als dem gleichfalls idealistischen, an
die Götter gerichteten Siegeswunsch, der ihr nun erfüllt ist; sie
fühlt sich daher auch nur den seligen, himmlischen Wesen verbun-
den und verwandt. So nur erklärt und begreift sich das Hen-
diadys von Gott und Mensch, wie es sich z. B. in folgenden
Versen Homers ausspricht: „ich kämpft' ihm entgegen und Ruhm
(d. h. hier Sieg, εὖχος) verlieh mir Athene“ (I. 7, 154), „wenn
ich jenen erleg' (ἔλω) und Ruhm mir gewähret Apollon“ (I. 7,
81), „daß ich tödte, wen Gott mir gewährt (πόρῃ) und die
Schenkel erreichen“ (ich mit den Füßen erreiche, einhole, ποσσὶ
κίχσιω, I. 6, 228). Kämpfen, den Feind mit den Füßen errei-
chen, ihn erlegen ist also Menschen Sache, aber der Ruhm, ihn er-
reicht, erlegt, besiegt zu haben, die aus dem κορητῆρ ἐλεύθερος
(I. 6, 528), dem Becher der Freiheit von den Sorgen und Mü-
hen des Kampfs geschöpfte Wonne ist Gottes Sache. Das heißt
aber zuletzt wieder nichts andres als: der gespannte, der ange-
strenzte, der vollendende Wunsch ist und heißt Mensch, aber der
vollendete, der befriedigte, der nichts mehr bedürfende Wunsch ist
und heißt Gott. Ehe oder wenn der Bogenschütze seinen Pfeil
abschleudert, fleht er zu Apollon, aber nicht zu ihm als Arzt oder
Citherspieler, sondern zu dem Bogenberühmten — εὖχο δ'
Ἀπόλλωνι κλυτοτόξῳ. (I. 4, 101.) Warum? weil der gött-
liche Bogenschütze nichts andres ist, als der seines Erfolgs ge-
wisse, im Glauben erfüllte Wunsch des menschlichen Bogenschützen,
sein Ziel zu treffen.

Die Offenbarung.

„Die Götter der Menschen sind die Wünsche der Menschen“.

„Ja wohl: die Götter, aber nicht Gott, der Eine allein wahre Gott, der sich selbst im Christenthum dem Menschen geoffenbart hat, der daher nicht mehr aus der Anthropologie erklärt werden kann, der ein vom Menschen himmelweit verschiedenes, ein absolut göttliches, pur theologisches Wesen ist“. Aber die Vorstellung der Offenbarung, wodurch die Christen bei sich eine Ausnahme von den Gesetzen der Anthropologie, einen wesentlichen Unterschied zwischen sich und den Heiden, zwischen dem christlichen und nicht christlichen Gott begründen wollen, ist gerade eine diesen Gesetzen entsprechende, eine auf dem Standpunkt des Götterglaubens nothwendige, eine durchaus menschliche, eine daher auch der heidnischen Religion angehörige Vorstellung. „Sagt mir anezt, ihr Musen, olympische Höhen bewohnend; denn ihr seid Göttinnen und wart bei allem und wißt es; unser Wissen ist nichts, wir horchen allein dem Gerüchte“. So fleht Homer die Musen an (S. 2, 483), aber wir wissen bereits, daß kein gerechtes Gebet bei Homer von den Göttern unerhört bleibt. Auch Homer ist daher eine Offenbarung, eine Bibel — aber eine Bibel freilich der Anthropologie, nicht der Theologie — auch er ein gotterfüllter, gottbegeisterter Sänger — aber, wie sich von selbst versteht, ein nicht von dem Gott des hebräischen Zions, sondern nur dem Gott des griechischen Olymps begeisterter Sänger. „Lehre mich selbst, wer du bist, denn täuschend ist menschliches Meinen“, ipsa doce quae sis, hominum sententia fallax, sagt Ovid in seinen Fasten (5, 191) zur Göttin der Blumen, zur Flora. „Bernimm, sagt derselbe ebendasselbst 5, 449, in Betreff des religiösen Festes

der Lemurien, den Grund des Namens. Der Gott selbst (hier Mercur) hat denselben mir bekannt gemacht"; *ex ipso cognita caussa Deo est*. Wenngleich bei Ovid und andern spätern Dichtern dergleichen Götteroffenbarungen nur noch dichterische, nicht zugleich auch religiöse Bedeutung haben, so bekunden sie doch immerhin den innigen, unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Götterglauben und Offenbarungsglauben.

Peut-on penser que si Dieu existe en effet, il ne se soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? de Luc. (Précis de la Phil. de Bacon T. 2. p. 185.) Was aber hier nur in Bezug auf den monotheistischen Gott gesagt ist, gilt auch von den Göttern des Polytheismus, selbst von den Göttern, die bloße Naturgegenstände sind. Daß die Sonne ist und daß sie so ist, wie sie ist, woher weiß ich das? aus mir selbst? Mit Nichten! die Sonne selbst hat mir ihr Dasein und Wesen geoffenbart; was ich weiß von ihr, weiß ich nur durch ihre Erleuchtung. Die Götter sind aber, selbst wenn sie nur blanke Naturwesen sind, wie die Sonne, zugleich lebendige und zwar menschlich lebendige Wesen. Die Offenbarung ihrer Existenz ist daher zugleich die Offenbarung ihres Willens. Indem die Sonne als Licht sich mir offenbart, sagt sie mir, daß ihr Wille ist: es sei keine Finsterniß, daß sie keine Freude am Dunkeln hat, daß ich ihr also meine Verehrung und Dankbarkeit nur auf eine diesem ihrem geoffenbarten Willen entsprechende Weise bezeigen kann. Jedem Wesen kann ich nur Ehre und Freude erweisen, wenn ich ihm thue, was nach seinem Sinn und Willen ist; was dieses aber ist, das kann ich nicht aus mir errathen und wissen, nicht nach meinem eignen Gutdünken ermessen, sonst beleidige ich es vielleicht mit bestem Willen, statt es zu ehren. *Αὐτὸς ἔφα,*

Er hat's gesagt, Er selbst, der Meister, nicht ich der Schüler, der Herr, nicht ich der Diener, der Gott, nicht ich der Mensch; ich sage nur nach, was er mir vorgesagt, gleichgültig, ob durch Handlungen, die zum Auge, oder durch Worte, die zum Verstande sprechen.

Diesen Glauben setzt jeder Götterglaube und Götterdienst voraus. So machten die Griechen und Römer nicht sich, sondern ihre Götter zu den Erfindern oder Urhebern ihrer religiösen Gebräuche, Feste und Hymnen. [63] „Ich bin Demeter — mit diesen Worten offenbart sich die göttliche Stifterin der eleusinischen Mysterien im Hause des eleusinischen Königs Keleus in ihrer göttlichen Majestät — erbauet mir einen großen Tempel und Altar, die heiligen Gebräuche werde ich selbst euch lehren — ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι — wie ihr in Zukunft durch heilige Opfer mich versöhnen könnt!“ (Hymn. in Cer. 268—74.) „Nackt, heißt es bei Ovid vom Feste des Pan oder Faunus, schwärmt und läuft der Gott selbst herum, nackt heißt er darum auch seine Diener laufen.“ Ipse Deus nudus nudos jubet ire ministros. (Fast. 2, 287.) Der Unterschied ist nur dieser: Der christliche Theolog sagt: ich glaube von Gott, was er selbst befiehlt, von ihm zu glauben, was er selbst von sich aussagt; der christliche Philosoph: ich denke nur von Gott, was er selbst von sich denkt, was er mir vorgedacht; der lebendige, geistfüllliche Grieche: ich singe nur von Gott, was Gott von sich selbst mir vorgesungen, ich tanze nur mit meinen kunstverständigen Füßen — ἐπισταμένοισι πόδεσσιν J. 18, 599 — und meinen berebten Händen — ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν Lucian. de Saltat. 63 (ed. Tauchn.) — einen religiösen Tanz, den mir Gott selbst vorgetanzt hat. So tanzen in Hesiods Theogonie die Musen auf dem Helikon um den Altar des Zeus; in der sog. Homerischen Hymne auf

Apollo im Olymp die schöngelockten Charitinnen, die heitern Horen, die Harmonia, die Hebe und Aphrodite, einander an den Händen haltend, und Apollo, die Cither spielend. Pindar nennt den Apollo einen Tänzer, *ὄρχηστήν*, und Cumelos oder Arktinos führt irgendwo selbst den Vater der Götter und Menschen tanzend vor, *τὸν Δία ὀρχούμενον πον παράγει*. (Athen. Deipn. 1, 40.)

Es ist aber gar nicht nothwendig, daß die Götter selbst tanzen oder bestimmte Tänze den Menschen offenbaren; es genügt, daß der Tanz nur deswegen gottesdienstliche Bedeutung hat, nur deswegen den Göttern zur Ehre und Freude aufgeführt wird, weil der Tanz selbst ein göttliches, gottwohlgefälliges Werk ist. [64] Was aber gottwohlgefällig ist, das weiß der Mensch nur aus Gott, nur durch Offenbarung. So hat Phidias — gleichgültig, ob nach einer gleichzeitigen oder erst spät nach seinem Tode entstandenen Sage — nachdem er die Bildsäule des olympischen Zeus vollendet hatte, den Gott, er möchte ihm ein Zeichen geben, ob das Werk nach seinem Sinne sei, und sogleich bezeugte der Gott sein Wohlgefallen daran durch einen Blitzstrahl (Paus. 5, 11, 4), so daß also Dio Chrysostomus Recht hat, wenn er die Bildsäule des Phidias unter allen Bildsäulen auf Erden nicht nur die schönste, sondern auch gottgeliebteste nennt, *θεοφιλέστατον*. (Orat. 12, 25. ed. Emper.) Ebenso hat Epopeus, ein alter Herrscher von Sikyon, nachdem er einen Tempel der Athene erbaut hatte, die Göttin, sie möchte ihm anzeigen oder beweisen, ob der vollendete Tempel nach ihrem Sinne sei, und nachdem er so gebetet hatte, soll Del vor dem Tempel geflossen sein. (Paus. 2, 6, 2.)

Die Götter offenbaren aber nicht nur, was sich unmittelbar auf ihre Verehrung bezieht, sondern auch, was den Menschen in der Zukunft bevorsteht und was sie thun und lassen sollen. Die Offenbarung richtet sich, selbst nach der Behauptung der Christen,

nach der Zeit, nach den jeweiligen Bedürfnissen und Fassungskräften der Menschheit; die den Bedürfnissen, Wünschen und Vorstellungen des Alterthums entsprechende Offenbarung war aber vor Allem die Mantik, die Divination, die Weissagung. „Wenn wir Das festhalten — sagen selbst noch die stoischen Philosophen — und dieses scheint mir wenigstens unwiderleglich, daß Götter sind und ihre Vorsehung die Welt regiert und daß sie sich um die menschlichen Angelegenheiten und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern im Einzelnen bekümmern, so ist es wahrlich nothwendig, daß die Götter den Menschen die Zukunft anzeigen“, *profecto hominibus a diis futura significari necesse est.* (Cic. de div. 1, 51.) „Wenn Götter sind, heißt es ebendasselbst (1, 38), und sie machen nicht vorher den Menschen das Zukünftige klar (*declarant*), so lieben sie entweder nicht die Menschen, oder wissen nicht, was sich ereignen wird, oder glauben, es liege den Menschen nichts an dem Wissen der Zukunft, oder sie halten es unter ihrer Würde, den Menschen das Zukünftige vorher anzuzeigen, oder es können nicht einmal die Götter selbst dasselbe anzeigen. Aber die Götter lieben uns, denn sie sind wohlthätig und dem Menschengeschlecht befreundet, sie wissen, was von ihnen selbst angeordnet und bestimmt ist; uns selbst liegt aber daran, das Zukünftige zu wissen, denn dieses Wissen macht uns vorsichtiger; auch halten die Götter es nicht unter ihrer Würde, uns das Zukünftige anzuzeigen, denn was geht über die Wohlthätigkeit? endlich haben sie auch die Macht dazu. Sind also keine Götter, so zeigen sie (natürlich) auch nicht die Zukunft an; es sind aber Götter, also zeigen sie dieselbe an.“ Welche Uebereinstimmung zwischen den Gründen der Heiden für die Nothwendigkeit der Divination und den Gründen der Christen für die Nothwendigkeit der Offenbarung, die *necessitas revelationis*!

Gott weiß Alles, das heißt Alles, was der Mensch nicht weiß, aber zu wissen wünscht; denn abgesehen von dieser nähern Bestimmung hat die göttliche Allwissenheit für den Menschen kein Pathos, kein Interesse, keinen Sinn. „Sage mir du, — so spricht in der Odyssee 4, 468 der von widrigen Winden an seiner Heimkehr verhinderte Menelaos zum Proteus — denn alles ja wissen die Götter: Wer der Unsterblichen ist's, der mich hält und die Reise verhindert, Und wie gelang ich heim auf des Meers fischwimmelnden Fluthen?“ Das heißt: sage mir's, denn alles ja weißt du als Gott, was ich als Mensch zu wissen verlange, aber leider! nicht weiß. Wie aber hier Menelaos von dem göttlichen Proteus, obgleich dieser „des Meeres Tiefen gesamt durchschauet“, nicht zu erfahren wünscht, wie tief das Meer, wie groß die Anzahl der Fischarten, wie beschaffen der salzige Abgrund, sondern nur, wie er in seine geliebte Heimath heimgelange; so verlangt auch der Mensch überhaupt, wenigstens von seinen Göttern, nicht zu wissen, was die gelehrten Herren zu wissen verlangen, sondern nur, was zu seinem Heil und Glück ihm zu wissen nöthig ist. Die Nothwendigkeit, dieses zu wissen, ist die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung. „Wenn es uns unmöglich ist (*εἰ ἀδύνατον*), das uns Zuträgliche in Betreff des Zukünftigen voranzusehen, so stehen uns — ein Beweis, wie sehr sie für die Menschen sorgen — die Götter bei, indem sie auf unser Anfragen uns den Ausgang anzeigen und lehren, wie es am besten zu machen ist.“ Sokrates bei Xenophon (Mem. 4, 3, 12). Aber ebenso heißt es bei den Christen (z. B. Buddei Inst. Theol. Dogm. 1, 2, 1): „da die Schwäche der menschlichen Vernunft so groß ist, daß sie den wahren und ächten Weg zum Heil (Wohl, salutem) uns nicht zeigen kann, so war es der Güte Gottes ganz angemessen, daß er selbst durch eine besondere

Offenbarung uns seinen Willen kund machte, um das ewige Heil zu erlangen.“ Dort, wie hier, offenbart die Gottheit ihren Willen, aber dort, wie hier, ist der Zweck und Gegenstand dieses Willens nur das Wohl, das Glück des Menschen — das Unglück nur insofern, als der Mensch diesem geoffenbarten Willen nicht Folge leistet. „So — nämlich wie gegen Crassus, der die Vernachlässigung der abmahnenden Wunderzeichen der Götter im Partherkrieg mit der Niederlage seines Heers und dem Verluste seines Lebens büßte — so ergrimmen die Götter, wenn sie verachtet werden; so wird der menschliche Wille gezüchtigt, wenn er über den göttlichen sich hinwegsetzt.“ *Sic Dii spreti excandescunt: sic humana consilia castigantur, ubi se coelestibus praeferunt.* (Val. Max. 1, 6, 11.) Freilich offenbaren die Götter, weil sie über die Nothwendigkeit nichts vermögen, auch Dinge, die wohl vorausgewußt und vorausgesagt, aber deswegen nicht abgeändert und vermieden werden können.

Die Christen haben die „mit Würde verbundene Einfachheit“ der Bibel als ein formales Kennzeichen der göttlichen Offenbarung bezeichnet. Aber auch dieses Kennzeichen war den Heiden nicht unbekannt. So unterscheidet Artemidor die ärztlichen Vorschriften oder Heilverordnungen, welche die Götter den Menschen im Traume eingeben, durch ihre Einfachheit und Deutlichkeit von den Vorschriften, welche die Menschen selbst machen, und die oft so lächerlich sind, daß die Götter abgeschmakt, verschlagen und thöricht sein müßten, wenn sie wirklich die Urheber derselben wären. (Oneirocr. 4, 22.)

31.

Das Wesen des Christenthums.

So gut aber der Offenbarungsglaube als solcher ein nicht nur christlicher, sondern auch heidnischer, ein allgemein menschlicher Glaube ist; so gut ist auch das Wesen, das sich im Christenthum geoffenbart, ein der Anthropologie angehöriges, ein aus menschlichen Wünschen entsprungenes Wesen. „Wahrlich ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehret (ἐπεθύμησαν, Luc. 10, 24: ἠθέλησαν) zu sehen, das ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, das ihr höret, und haben es nicht gehört.“ Matth. 13, 17. Beim Propheten Haggai 2, 8 — eine Stelle, die jedoch von Vielen anders erklärt und übersetzt wird, so schon von der Septuaginta — heißt sogar der Messias die Sehnsucht (der Gegenstand der Sehnsucht, desiderium, desideratus) aller Völker. Der Erscheinung des Messias ist also der Wunsch des Messias vorausgegangen. Was ist aber das Wesen dieses erwünschten Messias? was also das Wesen des Christenthums?

Das Wesen des Christenthums ist nicht etwa, wie Dogmatiker wollen, das Dogma der heiligen Dreieinigkeit, denn es gilt von der Dogmatik, wie sich zeigen wird, was vom Himmelreich: „die da sind die Ersten, sind die Letzten und die Letzten die Ersten“ (Matth. 19, 30); ist nicht die Versöhnung des Menschen mit Gott oder die Sündenvergebung, denn sie ist nur Mittel, nicht Zweck, und „es ist leichter zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben (d. h. deine Sündenstrafe erlassen), als zu sagen: stehe auf und wandle“ (Matth. 9, 5); ist nicht die Moral oder Sittlichkeit der modernen Sittlichkeitsprediger, denn sie ist nur die Bedingung — oder auch Folge — des Himmelreichs, aber nicht das Him-

melreich selbst, nur die Person des Täufers und Bußpredigers Johannes, aber nicht der Messias, der sich vielmehr dadurch als Messias ankündigt und beweist, daß „die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matth. 11, 5); ist nicht der „Geist“ der modernen Spiritualisten und Idealisten, denn obwohl es heißt: „Gott ist ein Geist“, so heißt es doch nicht: Gott ist ein Gott der Geister, sondern „der Lebenden, nicht der Todten“ (Matth. 22, 32), aber Geister sind auch die Todten; daher der vom Tode auferstandene Christus, um zu beweisen, daß er derselbe, daß er lebendig sei, ausdrücklich verneint, daß er ein Geist sei, verneint mit Fleisch und Bein, mit Händen und Füßen (Luc. 24, 37—40), überdem gibt es im Christenthum nicht nur Geister, die im Menschen, sondern auch Geister, die in Schweinen hausen, nicht nur einen heiligen Geist, sondern auch böse und unsaubere Geister, nicht nur einen lebendig machenden Geist (1. Kor. 15, 45), sondern auch einen frankmachenden Geist oder Krankheitsgeist (*πνεῦμα ἀσθενείας*), wie namentlich das moderne Christenthum beweist, nicht nur einen Geist, der sich im Logos, im Wort äußert, sondern auch einen nichtsagenden, stummen oder stummmachenden Geist (*τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* Marc. 9, 25) — das Wesen des Christenthums ist das Leben — aber das himmlische, selige, ewige Leben, denn nur das selige, ewige Leben ist im Sinne des Christenthums Leben, wirkliches Leben, [65] daher so oft im N. T. das Leben, ἡ ζωὴ ohne weitem Beisatz nichts andres bedeutet, als das selige oder ewige Leben. „Also, heißt es im Johannes 3, 16, hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen (d. h. einzigen) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben

haben.“ „Das ist aber der Wille des, der mich gesandt hat, daß wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (nämlich zur ewigen Glückseligkeit, ad consequendam beatam vitam) (Joh. 6, 40). „Denn wie der Vater die Todten auferweckt und macht sie lebendig, also auch der Sohn macht lebendig welche er will.“ (Joh. 5, 21.) „So die Todten nicht auferstehn, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel“ (*ματαια*, fallax, infructuosa, 1. Kor. 15, 16. 17). „Auf dem Tode und der Auferstehung Christi beruht das ganze Evangelium.“ (Calvin, Comment. in Epist. Pauli zu dieser Stelle.) „Wenn man die Auferstehung aufhebt, so hebt man das ganze Evangelium auf, vereitelt die Kraft Christi, richtet die ganze Religion zu Grunde. Denn wozu ist Christus gestorben und auferstanden, außer dazu, daß er uns einst vom Tode erlöst zum ewigen Leben zusammenruft.“ (Ders., Comment. in I. Ep. Petri 3, 4.) „Wir sterben mit Freuden Christum bekennend . . . im Verlangen nach der Unvergänglichkeit dulden wir Alles, um das Ersehnte oder Erwünschte von Dem zu empfangen, der es geben kann“, *ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν*. (Justinus Martyr pro Christ. Apol. II. p. 78. Just. Opp. item Athenagorae etc. Tract. Col. 1686.) „In der Hoffnung des ewigen Lebens verachten wir dieses Leben“, *ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν*. (Athenagorae Apol. vel Legat. pro Christ. p. 36.) „Wir sind überzeugt, daß wir von diesem Leben befreit, ein anderes Leben leben werden, ein besseres als das hiesige, ein himmlisches, nicht irdisches, wo wir bei Gott und mit Gott unveränderlich und ohne Leiden der Seele, nicht als Fleisch, auch wenn wir solches haben sollten, sondern

als himmlischer Geist bleiben werden, . . . denn Gott hat uns nicht, wie Schafe und Lastthiere als Nebenwerk (nebenher, en passant, παράρρων), nicht zu vergänglichem, verschwindendem Dasein gebildet." (Versf. ebend. p. 37.) „Ihr sollt, sagt Christus zu den Menschen, um sie zu sich zu rufen, nicht nur die Vernunft vor den unvernünftigen Thieren voraushaben; vor allen sterblichen Wesen gebe ich euch allein die Unsterblichkeit (oder, wie es gleich darauf heißt, die Unverderblichkeit, die Unvergänglichkeit, ἀφθαρσίαν) zum Genuß." (Clemens Alex. Coh. ad Gent. 12, p. 188. ed. Wirceb. 1778.) „Der Logos (Christus), der auch das Leben im Anfang bei der Schöpfung gegeben als Demiurg (Werkeister, Künstler), hat, als Lehrer erschienen, wohl zu leben (recht, gut, τὸ εὖ ζῆν) gelehrt, um hernach als Gott das ewige Leben (τὸ αἰὲ ζῆν) zu gewähren." (Versf. ebend. 1. p. 15.) „Die Christen wissen, daß sie Fremdlinge auf Erden sind, unter den Auswärtigen (Heiden) leicht Feinde finden, aber Herkunft, Eis, Hoffnung (die zu hoffenden Güter), Macht (Ansehn? gratia, in Folge der Gunst bei Gott), Würde im Himmel haben." (Tertullian. Apol. adv. Gent. 1. ed. Ritter.) „Die Menschen vor dem Christenthum, die Heiden suchten nicht im Himmel das höchste Gut; nein! abgefallen von dem höchsten Gute, welches deswegen ewig und selig ist, weil es nicht gesehen, betastet und begriffen werden kann, und von den diesem Gute entsprechenden Tugenden, welche gleichfalls unsterblich sind, hingen sie ihr Herz an irdische, vergängliche, körperliche Güter und Götter." [66] (Lactant. Inst. Div. 4, 1. ed. J. G. Walch. 1735.) „Die Philosophen, welche die Wissenschaft oder Tugend für das höchste Gut hielten, waren zwar auf dem Wege zur Wahrheit, aber sie kamen nicht ans Ziel; und sie fanden deswegen nicht das höchste Gut, weil sie es nicht im Höchsten, sondern im Niedrigsten such-

ten. Das Höchste ist aber nur der Himmel und Gott, woher der Geist entspringt. Obgleich daher einige Philosophen das höchste Gut nicht in den Körper, sondern den Geist verlegten, so fielen sie doch wieder auf den Körper zurück, weil sie das höchste Gut auf dieses Leben bezogen, welches sich mit dem Körper schließt. Aber die Seligkeit kommt dem Menschen nicht so zu, wie es die Philosophen meinen, nämlich so, daß er dann selig ist, wann er im Körper lebt, welcher nothwendig zu Grunde geht, sondern dann, wann die Seele befreit von der Gemeinschaft des Körpers nur im Geiste lebt." [67] (Ders. ebend. 3, 12.) „Wegen des ewigen Lebens muß Jeder ein Christ sein“, *propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus.* (Augustin. de Civ. D. 5, 25. ed. Tauchn.) „Nur allein des ewigen Lebens wegen sind wir eigentlich Christen“, *vita aeterna . . . propter quam unam proprie nos Christiani sumus.* (Ders. ebend. 6, 10.) „Religiös muß man des andern Lebens wegen sein, wo gar keine Uebel mehr sind.“ (Ebend. 22, 22.) „Nicht wegen des gegenwärtigen Lebens, sondern wegen des zukünftigen seid ihr Christen geworden.“ (Sermones S. 366. A. Opp. Antwerp. 1701.) „Wer kann aber von den heidnischen Göttern das ewige Leben verlangen und erlangen?“ (Ders. de Civ. D. 6, 6.) „Die Heiden hielten den Cultus dieser Götter für nothwendig für die Bedürfnisse dieses sterblichen Lebens; aber ihre Götter können nicht einmal irdische Güter gewähren, die man ihrer Macht unterworfen glaubt, geschweige das ewige Leben.“ (Ebend. 6, 1.) „Das ewige Leben, d. h. das ohne Ende glückselige Leben — denn nur das ewige Leben ist das selige, 7, 1 — gibt Der allein, der die wahre Glückseligkeit gibt.“ (Ebend. 7, 12.) „Die Gottesverehrung gebührt nur dem Gott, welcher wahrer Gott ist und seine Verehrer zu Göttern macht“, *facitque suos cultores Deos.* (Ebend. 10, 1.)

„Die Philosophen setzten das höchste Gut in dieses Leben, mochten sie es nun in den Körper oder Geist oder in beide setzen, aber wer könnte alle Leiden des menschlichen Lebens genügend schildern und aufzählen? Wir sind nur selig in der Hoffnung, wie der Apostel sagt Röm. 8, 24. Wie das Heil, so haben wir auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig, sondern erwarten sie von der Zukunft.“ (Ebend. 19, 4.) „Wenn uns diese Freude, d. h. das Mittel dem Tod zu entfliehen, Plato in seinem Phädon oder ein anderer aus der Schaar der Philosophen versprochen hätte, und er könnte dieses Versprechen leisten und ausführen, so wäre es ganz in der Ordnung, daß wir Den zum Gegenstand unserer Verehrung machten, von dem wir eine so große Gabe und Wohlthat erwarteten. Da nun aber Christus dieß nicht nur verheißt, sondern auch durch so viele Wunderkräfte gezeigt hat, daß er seine Verheißung erfüllen könne: was thun wir denn Ungehöriges oder weßwegen verdienen wir den Vorwurf der Thorheit, wenn wir uns dem Namen und der Majestät dessen unterwerfen, von dem wir hoffen, daß er uns ebensowohl von qualvollem Tode erretten, als uns das ewige Leben schenken werde?“ (Arnobius l. 2. p. 39 ed. Elm.)

32.

Die Schöpfung aus Nichts.

Das den Christen vom Heiden unterscheidende Ziel, der Endzweck des christlichen Glaubens und Lebens ist also der Himmel, — „die Christen sind Uranopoliten, Himmelsbürger, während Sokrates, der heidnische Weise, sich Kosmopoliten, Weltbürger nannte“ (J. Ch. Wolf, *Curae phil. et crit. in Ep. ad Phil.* 3, 20)

— der Himmel, d. h. die Seligkeit, das ewige Leben, das Heil (die Salus, Soteria), denn dieses ist nichts anderes als eben das „von der Herrschaft der Sünde und des Todes“ erlöste, das selige oder ewige Leben im Gegensatz zu dem ewigen Tode, dem ewigen Verderben und Unheil. Das Wesen aber, worin oder wodurch dieser Endzweck oder Endwunsch sich erfüllt, ist Gott — aber nicht der heidnische Gott, der die Natur zu seiner Voraussetzung, die Naturnothwendigkeit zur Grenze seiner Macht hat, sondern eben der christliche Gott, der Gott, der die Welt durch seinen bloßen Willen hervorgebracht, der daher der unumschränkte Herr und Meister der Natur oder Welt ist.

Was der Seligkeit und ihrer Bedingung: der Auferstehung widerspricht, und zwar nicht nur im Kopfe des Menschen, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit, mit Thatfachen, nicht mit Gründen, das ist zuletzt einzig und allein die Natur oder Welt. Wo ist Seligkeit, Seligkeit, wie sie sich der Christ denkt und wünscht, in dieser Welt? wie in ihr möglich? wie überhaupt möglich, wenn diese Welt, diese Natur die letzte, unübersteigliche Grenze des menschlichen Wesens und Lebens ist? Wie ist da und von daher Unsterblichkeit zu hoffen, wo augenscheinlich der Mensch oder wenigstens sein Leib — aber was ist der Mensch ohne diesen? — von der Macht zerstörender Elemente zu Staub zermalmt oder zu Asche verbrannt wird? Wie anders kann also dieser Widerspruch beseitigt, wie anders die Unsterblichkeit, die Seligkeit zur Gewißheit gebracht werden, als durch die Schöpfung, d. h. die vollständige Abhängigkeit der Natur von einem Wesen, dessen Macht Allmacht, dessen Wille aber die Seligkeit des Menschen ist? Was ist die Macht der Natur gegen die Allmacht? Wie sollte Der, der die Welt durch seinen bloßen Willen, d. h. aus Nichts gemacht, nicht aus dem Tode das Leben wieder her-

stellen können? Wie für eine Macht, für die kein Naturgesetz, keine Schranke besteht, außer die sie selbst willkürlich gesetzt, ein Leben ohne Tod, ohne Ende, ohne Uebel eine Unmöglichkeit ist?

„Wir warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung (Wirksamkeit, Kraft, Macht, κατὰ τὴν ἐνέργειαν, secundum efficaciam), damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen.“ (Philipp. 3, 20. 21.) „„Macht der Wirksamkeit““, „weil nichts unglaublicher ist, nichts mehr dem fleischlichen Sinn widerspricht, als die Auferstehung, deswegen stellt uns Paulus vor die Augen die unendliche Macht Gottes, die jeden Zweifel verschlingt; denn daher entspringt der Unglaube, daß wir die Sache nach den Schranken unsers Geistes bemessen. Wenn wir aber bedenken, daß Gott, der Alles aus Nichts erschaffen, der Erde und dem Meere und andern Elementen gebieten kann, daß sie gleichsam das ihnen anvertraute Gut wieder herausgeben, so erhebt sich sofort unser Geist zur festen Hoffnung und sogar geistigen Anschauung der Auferstehung.“ (Calvin, Comm. ad Philipp. 3, 21.) Kurz: die Seligkeit ist eine bloße, aus der Luft gegriffene Hypothese; sie hat kein Vermögen, sich zu begründen und zu behaupten, wenn sie sich nicht auf die Allmacht stützt, keine Hoffnung auf die Zukunft, wenn sie sich nicht auf ein entsprechendes Recht der Vergangenheit beruft, keine andere Bedeutung, als die eines Einfalls, einer Improvisation, wenn ihr nicht das vorbedachte Werk der Schöpfung vorangeht. Die Seligkeit hängt nicht von dieser Welt ab; im Gegentheil sie hofft und baut auf den Untergang oder doch eine ihrem Interesse entsprechende Umgestaltung derselben. Wie kann aber die Welt untergehen, wenn sie nicht einst schon nicht gewesen ist? Wie die Seligkeit nach der Welt, über-

haupt unabhängig von der Welt existiren, wenn sie nicht schon ein vor- und überweltliches Dasein hat? Oder wie kann die Seligkeit eine Umgestaltung derselben zu ihrem Besten beanspruchen, wenn sie kein Vorrecht vor ihr hat? Dieses Vorrecht der Seligkeit vor aller Welt und Natur ist die welterschaffende Gottheit. *Nihil est igitur, quod naturam servans, deo contraire conetur. Nihil, inquam. Quid si conetur, ait, num tandem proficiet quidquam adversus eum, quem jure beatitudinis potentissimum esse concessimus? Prorsus, inquam, nihil valeret.* (Boethius de Cons. l. 3. Prosa 12.)

Die Schöpfung der Welt oder den welterschaffenden Willen für sich selbst, abgesehen von dem Seligkeitswillen des Menschen, zum Gegenstande des Denkens, zur fixen Idee machen, heißt, um eine griechische Redensart zu gebrauchen, „über den Schatten des Esels“ ohne den Esel specularen, heißt über den Topf — der Schöpfer wird ja mit einem Töpfer, die Schöpfung mit einem Topf verglichen — ohne den Zweck und Inhalt des Topfs sich den Kopf zerbrechen. Die Schöpfung als Act hat, wie ihr Gegenstand, die Welt, nur die Bedeutung eines Mittels, einer Bedingung; um selig zu sein oder werden, muß man erst wirklich sein; dieses Sein als die vorläufige Bedingung des ewigen Seins ist die Welt — die Welt wenigstens, wie sie ist. „Wie kann Der das Wohl des Menschen wollen, der nicht will, daß er entsteht, indem er die Bedingung seiner Entstehung aufhebt? Wie kann man dem seine Güte bezeigen, welchen man nicht sein läßt?“ — eine Aeußerung Tertullians (adv. Marc. 1, 29. ed. Gersdorf.), die sich zwar auf die menschliche Zeugung des Menschen bezieht, aber auch auf die ursprüngliche, göttliche Erzeugung der Welt und Menschheit paßt. „Es ist so wenig Einer, der nicht sein will, als Einer, der nicht selig sein will, denn wie kann man selig

fein, wenn man gar nicht ist?" sagt Augustin. (Civ. D. 11, 26.) So wenig aber die Welt einen selbstständigen Zweck und Werth hat in den Augen des Christen, so wenig hat ihn der Welt-schöpfer; der Weltmacher ist nur der Vorläufer, die Bedingung des Seligmachers.

Deus est finis mundi, Gott ist der Zweck der Welt, sagt der heilige Thomas Aquino, sagt die Theologie überhaupt, aber nicht für sich, sondern für den Menschen, oder wenigstens nicht der Gott vor der Menschwerdung, ohne den Menschen, sondern der Gott mit dem Menschen, nicht der einsiedlerische, egoistische, sondern der in die Seligkeit aufgelöste Gott — daher heißt es: die Seligkeit ist der letzte Zweck, beatitudo est ultimus finis. Aber „der Zweck nimmt unter allen Ursachen den ersten Platz ein; vom Zweck haben alle andern Ursachen ihre Wirksamkeit, denn das Handelnde handelt nur wegen eines Zweckes; aber der entferntere Zweck ist wieder die Ursache, daß der vorhergehende als Zweck beabsichtigt wird, denn nichts wird zum nächsten Zweck bewegt, außer durch den letzten Zweck, es ist also der letzte Zweck die erste Ursache von Allem“, est igitur finis ultimus prima omnium causa. (Thomas Aq. Summa contra Gent. 3, 17, 8.) Die erste Ursache von Allem, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schicksal der Welt entscheidet, was sie ins Dasein ruft und wieder ins Nichtsein oder wenigstens einen ganz neuen Zustand versetzt, das ist nur die Seligkeit. Gott ist nur Schöpfer geworden, damit er Mensch werde, aber er ist nur Mensch geworden, damit der Mensch selig werde. „Da der Unterschied des Menschen von Gott, sagt derselbe, dem Genuße der Seligkeit zu widersprechen scheint, so bedurfte der Mensch weit mehr als der Engel der Menschwerdung Gottes, um die Hoffnung der Seligkeit zu fassen. Da auch der

Mensch das letzte Geschöpf ist, *creaturarum terminus*, welches alle andern Geschöpfe der natürlichen Ordnung seiner Entstehung nach gleichsam voraussetzt, so wird er schicklicher Weise mit dem ersten Princip der Welt vereint, damit sich so wie in einem Kreislauf die Vollkommenheit der Welt schließe“. (Ebend. 4, 55, 4.)

Ja! das Ganze der Theologie ist ein Kreis, worin sich Alles, nur unter verschiedenen Namen und Rollen, von Anfang bis zu Ende nur um die Seligkeit des Menschen dreht. [68] Bei der Schöpfung der Welt handelt es sich daher besonders darum, zu zeigen, daß Gott nicht die Welt aus einer schon vorhandenen, unerschaffnen Materie gemacht habe, und zwar deswegen, weil sonst Gottes Macht beschränkt, die Materie aber von ihm unabhängig sei, denn wovon man nicht der Urheber, davon sei man auch nicht der vollkommne Herr. Aber der Hauptgrund, warum die Materie beiseite geschafft wird, ist, damit die Seligkeit unbeschränkten Spielraum habe; denn ist die Materie kein Geschöpf, kein Willensproduct Gottes, so ist Gott in seinen Wirkungen an ihr Wesen gebunden, d. h., so ist der Mensch nur so weit selig, als es eben mit dem Wesen der Materie sich verträgt, so hat die Seligkeit die Materie zu ihrer Schranke. Nur wo am Anfange der Welt Nichts steht, d. h. nichts Widerwilliges und Widerwärtiges — und was ist noch heute den unsterblich sein wollenden Seelen widerwärtiger als die Materie? — nichts der göttlichen Thätigkeit Widerstand Leistendes, nur da steht auch am Ende der menschlichen Seligkeit nichts im Wege.

Ewigkeit ist kein gleichgültiges, gefühlloses Wort oder Ding für den Menschen. „Das Ewige ist das höchste Gute oder Gut,“ sagt Tertullian (*adv. Hermog.* 11), „die Unsterblichkeit ist das höchste Gut“, Lactanz (*Div. Inst.* 3, 12), „das ewige Leben das höchste Gut“, Augustin (*Civ. D.* 19, 4). Wie kann also der

Mensch, der Mensch wenigstens, der unter der Materie nichts anderes denkt und versteht, als den Lehmteig, den der Töpfer nach Belieben in seinen Händen knetet — dieses Gut der Materie beilegen? Heißt das nicht „die Perlen vor die Säue werfen?“ nicht „den Kindern (Gottes) ihr Brot nehmen und es den Hunden vorwerfen?“ (Matth. 15, 26.) Ewigkeit ist allerdings ein Gut, aber ein Gut, das zugleich andere Güter voraussetzt; die Ewigkeit begehrt nur und schätzt nur als ein Gut das selber Gute, aber nicht das Schlechte, die Gesundheit, aber nicht die Krankheit, die Freiheit, aber nicht die Knechtschaft, das Glück, aber nicht das Unglück. Die Materie aber ermangelt aller dieser Voraussetzungen, selbst der Grundvoraussetzung der Ewigkeit — des Lebens, denn die Ewigkeit ist ewiges Leben; wie kann aber ewig leben, was nicht einmal lebt? lebt wenigstens im Sinne des Menschen? Aber der Mensch, wenigstens der Mensch, von dem hier die Rede, hält nur das Leben in und nach seinem Sinne für Leben. Wie kann also der Mensch an ein Wesen oder Unwesen, dem alle Güter in seinem Sinne mangeln, das summum bonum, das höchste Gut vergeuden? Wie sein Herz an Herzloses hängen? Wie seinen höchsten Wunsch einem Gegenstande anvertrauen, der keinen Sinn für diesen Wunsch hat, folglich ihn auch nicht erfüllen kann? Wie den aus seinem Blute bereiteten, zur Fortsetzung seines Wesens bestimmten Samen der Zukunft in das Eismeer der Materie oder Natur versenken? „Was gibt es für einen andern Begriff der Gottheit, sagt Tertullian wider Hermogenes (C. 4), als die Ewigkeit? Wenn sie aber Gott eigenthümlich ist, so gehört sie ihm allein, denn sie wäre ja nicht mehr eigenthümlich, wenn noch ein Anderer sie hätte. Wenn noch ein Anderer sie hätte, so wären so viele Götter, als Besitzer dieses Eigenthums Gottes. Hermogenes, welcher die Materie für unerschaffen und

folglich für ewig hält, führt also zwei Götter ein, denn er setzt die Materie Gott gleich“. Die Materie ist also nicht ewig, die Ewigkeit ein ausschließlicher Vorzug der Gottheit. Aber sie ist auch vermittelst der Gottheit ein ausschließlicher Vorzug des Menschen: nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die Erde, nicht die Pflanzen und Thiere — nur der Mensch ist unsterblich. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“. (Matth. 24, 35.) „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit desselben, wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, das Euch verkündigt ist“ (εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1. Petr. 1, 24. 25), das ist aber das Euch verkündigte Wort, d. h. das Evangelium, die frohe Botschaft des ewigen Lebens. „Es ist ein größeres Werk, den Gottlosen zum Gerechten zu machen, als Himmel und Erde zu erschaffen, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbestimmten wird bleiben“, sagt Augustin (Expos. in Joh. 14 bei Th. Aquino). „Daß alles Fleisch, d. h. die vernünftige Creatur auferstehen werde, daran laßt uns gläubig festhalten. Dieß ist der Hauptpunkt unsers Glaubens, der uns von den Ungläubigen scheidet; denn es gebührt sich nicht für uns zu fragen, ob auch das Vieh und die übrigen lebenden Geschöpfe, denen nicht das Bild des Schöpfers gegeben ist, auferstehen werden; wir wissen ja, daß Alles zu unserm Nutzen erschaffen ist. . . . Wenn aber nicht mit uns unsre Verdorbenheit und Schwachheit auferstehen werden, so auch nicht die jetzt unsrer Schwachheit nothwendigen Dinge“. (Vers. de Symb. ad Catech. c. 11.)

Aber welch ein unerträglicher Widerspruch! Der Mensch hat kein Ende, sondern eine unendliche, unermessliche Zukunft (immen-

sam aeternitatis perpetuitatem, Tertull. Apolog. 48) vor sich und doch ein unermessliches Nichtsein hinter sich! Er hat heute angefangen zu sein und doch hört er in alle Ewigkeit nicht auf zu sein! Von Geburt (wenn er ist) ein endliches, vom Tode an (wenn er nicht ist) ein unendliches Wesen! Wie reimt sich das zusammen? Es ist ja allgemeine Ueberzeugung, der Christen sowohl als der Heiden, daß was entsteht, auch wieder vergeht. „Wer weiß nicht, daß Alles Entstandne vergeht, alles Gemachte ein Ende hat“, sagt z. B. Minucius Felix (Octav. 34, 1). Wie gleicht sich daher dieser Widerspruch aus? Nur dadurch, daß die Endlosigkeit des Menschen ihren Anknüpfungspunkt, ihre Ergänzung an der Anfangslosigkeit Gottes hat; der Mensch ist ja kein Naturgeschöpf, sondern ein Gottesgeschöpf, Gott sein Ursprung, sein Princip (principium nostrum, August. Civ. D. 8, 10), persönlich menschlich gefaßt und ausgedrückt sein Vater, aber in einem viel väterlicheren, innigeren Sinne, als in dem uns gewöhnlichen. So ist in der Genealogie von Jesus bei Lucas 3, 38 Gott der Stammvater der Menschen, „Adam der Sohn Gottes“. Und in der Genesis 1, 26 sagt Gott: laffet uns Menschen machen „nach unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit“, aber mit den nämlichen Worten heißt es 1. Mos. 5, 3: Adam zeugte den Seth „nach seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde“, nur mit dem unerheblichen Unterschiede, daß die beiden Worte und ihre hebräischen Präpositionen כִּי und כִּי־גַם ihre Stelle gewechselt haben. Also ist auch die göttliche Anfangslosigkeit der Anfang und Grund der menschlichen Endlosigkeit.

Der Mensch kümmert sich nicht darum, daß er vor seiner Geburt nicht gewesen ist, sondern nur darum, daß er in Zukunft lebe und zwar selig lebe. Aber gleichwohl hängt die Zukunft wesentlich mit der Vergangenheit zusammen; denn wie schwindet das

Nichtsein nach dem Tode aus seinem Gesichte, wenn nicht auch das Nichtsein hinter seinem Rücken wegfällt? Es fällt aber nur dadurch weg, daß sich an des Menschen Stelle ein Wesen setzt, welches ihn während seiner Abwesenheit vom Schauplatz der Wirklichkeit vertritt, welches ihm statt des kalten, herzlosen Nichtseins vor seiner Entstehung das erwärmende und entzückende Vorbild des Menschen zeigt. Ich war einst nicht, das weiß ich wohl; mein Dasein schreibt sich erst von dem Zeitpunkt meiner Geburt her; aber auch während meines persönlichen oder körperlichen Nichtseins war ich schon in Gott geborgen und verborgen, von ihm vorausgewußt, vorausgewollt, vorausbestimmt zu dieser und folglich auch zur künftigen Existenz. „Dir war mein Körper nicht verhohlen, als geheim ich ward gebildet, als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde. Meinen Urstoff sah dein Auge; in dein Buch wurden verzeichnet und bestimmt alle Tage, als noch keiner derselben da war“. (Psalm 139, 15. 16 nach E. Meier.) „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleib bereitete und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest“. (Jerem. 1, 5.) Gott ist die prädestinirte, vorausbestimmte Seligkeit des Menschen, seine Präexistenz, sein Sein vor der Welt und Geburt, sein Gewußt- und Geliebtsein, ehe er sich selbst weiß und liebt.

„Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“. (Matth. 25, 34.) Hier heißt es zwar nur von Anbeginn der Welt, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, aber durch Vermittlung des Mittlers, des Gottmenschen verwandelt sich dieses ἀπὸ in πρὸ, dieses Von in Vor, — ein Unterschied, der übrigens an und für sich schon ein höchst geringer ist. [69] „Verherrliche mich du, Vater! bei dir mit der Klarheit (δόξη, Herrlichkeit, Seligkeit, majestas regia et

felicitas summa), die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. . . . Und ich habe ihnen gegeben (promisi) die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie Eines sein, gleichwie wir Eins sind und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebest. [70] Vater, ich will, daß, wo ich bin (sein werde), auch die bei mir sein, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen (erkennen, erfahren, empfinden), die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet ward". (Joh. 17, 5. 22—24.) „Denn welche er zuvor versehen hat (προέγνω: ein Wort, das sehr verschieden übersetzt wird: „vorherwusste, vorausbedachte, vorherbestimmte, günstig anerkennend bedachte“, s. Baumgarten-Crusius, Comm. üb. d. Römerbrief zu dieser Stelle), die hat er auch verordnet, daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde (Urbild, Bild) seines Sohnes". (Röm. 8, 29.) „Der uns hat selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf . . . nach seinem Vorfaß und Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbart durch die Erscheinung unsers Heilands Jesu Christi, der dem Tode die Macht genommen hat, und das Leben und ein unvergängliches Wesen in das Licht gebracht durch das Evangelium". (2. Timoth. 1, 9. 10. S. auch Ephes. 1, 4. 3, 11.) „Christi . . . der zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward (προεγνωσμένον, jam ante orbem conditum ablegari decretus, schon vor der Welt zum Heiland der Menschen erwählt, bestimmt), aber geoffenbart zu den letzten Zeiten um eurer willen, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten". (1. Petri 1, 20. 21.) „Auf Hoffnung des ewigen Lebens, welches verheißen hat, der nicht lüget, Gott vor den Zeiten der Welt", πρὸ χρόνων αἰώνων, inde ab aeterno. (Tit. 1, 2.)

Wenn man daher gefragt hat — eine nichts weniger als vorwitzige und frivole Frage — wo hat sich Gott vor der Welt beschäftigt habe, so ist darauf zu erwidern: er hat sich auch schon vor der Welt nur mit dem Menschen beschäftigt, nur daran gedacht, wie er den Menschen glücklich, selig mache. „Als die Welt noch nicht geschaffen war, so war schon Gott und sein Wort.“ Was thaten sie aber von Ewigkeit? Der h. Johannes antwortet darauf: das Wort war bei Gott in seinem Busen, und Paulus: „Gott hat uns erwählt, prædestinavit in Christo, ehe der Welt Grund gelegt war“. Eph. 1, 4. Und dieser unser (christlicher) Glaube war auch der Glaube der alten jüdischen Kirche. Erstlich hat nach diesem von Ewigkeit der Messias zugleich mit dem Vater die Erschaffung des Menschengeschlechts beschlossen; da sie aber den Fall des Menschen voraussahen, so beschlossen sie zweitens die Wiederherstellung desselben und drittens besaßen sie sich in diesem ewigen Rathschluß mit der Heilsordnung, d. h. mit der Weise, wie die Menschen die himmlischen Wohlthaten sich zu eigen machen könnten. Die, welche durch die Bönitz, die Reue, welche die Zerknirschung und den Glauben in sich faßt, die Erlösung des Messias sich aneigneten . . . diese sollten nach Gottes Beschluß des ewigen Heils, d. h. des Paradieses theilhaftig werden. Und hieher gehört eine Stelle aus dem Sohar: „Gott wollte sich einen heiligen Samen aussondern und deswegen erschuf er die Welt. Denn siehe Gott dachte an Israel, als noch nicht die Welt geschaffen war.“ (Ch. Schoettgenii Horae Hebr. et Talm. T. II. l. 4. c. 2.) So geht die eigne Seligkeit dem Menschen über alle Dinge und allen Dingen vor. Nur eine Verfinnlichung dieses Vorrangs der Seligkeit vor allen andern Dingen ist es ja, wenn man dieses Vor in ein zeit-

liches verwandelt, das Wohl des Menschen in Gedanken vor die Existenz der Welt setzt.

33.

Das erste Kapitel Mosis.

Die christliche Theologie gründet ihre antimaterialistische und supranaturalistische Schöpfung aus Nichts vor Allem auf das erste Kapitel Mosis und zwar auf den ersten Vers: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. *Ex nihilo autem mundum huncce productum, ex primis Mosis verbis, quibus historiam creationis incipit, condiscimus.* (Buddeus l. cit. 2, 2, 2.) *Ideo primo facta, postea composita declarantur, ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum velut ingenerate ab initio, non postea additae viderentur.* (Ambrosius Hexaem. 1, 7, 27.) „Man hat auch in Moses Schöpfungsgeschichte das Chaos finden wollen, in dem *רָבָה רָחֵק*. Allein Moses sagt dieß bloß von der Erde, sie wäre, nachdem Gott das Weltall (?) (Himmel und Erde) schon hervorgebracht habe, noch wüste und leer, unausgebaut, unausgebildet gewesen“. (Knapp, Christl. Glaubl. § 46.) Allein wie kann man den Anfang der Bibel zum Anfang der Welt, wie, weil die Bibel mit diesen Worten beginnt, also nichts vor denselben vorhergeht, dieses bibliologische Nichts zu einem kosmogonischen Nichts machen? Und wie sich einbilden, wie es mit dem Geiste der Genesiß und insbesondere dieses Kapitels zusammenreimen, daß der wichtigste göttliche Act, die Hervorbringung der Erde und des Himmels in diesen dürren, schaaalen Worten abgethan ist? Daß der göttliche Geist auf eine so absprechende, barsche Weise sein Werk beginnt, daß es schon

fertig ist, ehe er nur zu wirken anfängt? daß er zur Hauptsache, zur Schöpfung seines Werks eines bloßen „Schuf“ oder vielmehr: Hat geschaffen אֵצְרָא braucht, während er auf die Ausfeilung desselben so anhaltenden Fleiß, so umständliche Sorgfalt verwendet? daß er die Grundlage seiner Thätigkeit, die Grundlage seines Unterschieds von der Welt, die Grundlage des Glaubens an ihn, die Schöpfung derselben aus Nichts, mit keinem Wörtchen erwähnt, sondern erst von den Auslegern errathen und herausdeuten läßt, während er doch außerdem überall so bestimmt und ausführlich sich selbst ausspricht? Wie kann man es also zusammenreimen, daß Gras und Kraut, Vieh und Gewürm, Fische und Vögel sich auf das ausdrückliche Wort Gottes berufen können, um ihre Schöpfung von Gott zu beglaubigen, Himmel und Erde aber kein solches Wort für sich anführen können, sondern ihre Schöpfung aus Nichts nur der Behauptung der Theologen verdanken?

Wenn die Bibel im ersten Verse gedacht hat, was ihre Erklärer sie denken lassen, warum hat sie denn das nicht auch gesagt? Warum eine so „wichtige Wahrheit“, wie die Schöpfung aus Nichts, so versteckt? Warum nicht etwa so begonnen: Im Anfang war Nichts, keine Erde, keine Welt, da sprach Gott: es werde die Welt und es ward die Welt? Warum hat denn der liebe Gott, der doch der eigentliche Autor der heiligen Schrift ist, der nach der alten bündigen Inspirationstheorie selbst jedes Wort den heiligen Schriftstellern in die Feder dictirt hat, nicht zum Moses gesagt: Lieber Moses, vergiß mir ja nicht im ersten Verse den Zusatz: aus Nichts, בְּאֵין דָּבָר, sonst kommen die verfluchten Materialisten und Atheisten und machen dir und mir die Ehre der Schöpfung aus Nichts streitig?

Ferner: Alles, was Gott geschaffen, war gut, entsprach sei-

nem Zwecke, war sogleich so, wie es Gott wollte und wie es sein sollte. „Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht.“ „Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut. Und es geschahe also. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut.“ Ueberall der schönste Einklang zwischen Sprechen und Geschehen, zwischen Wille und That. Nur der Anfang ist ein schreiender Mißton, nur das erste Werk der göttlichen Thätigkeit, die Erde war „wüste und leer und finster“, war also nicht gut, war nicht so, wie sie Gott wollte, denn Gott wollte sie belebt und bewohnt. Ausdrücklich sagt Gott beim Propheten Jesaias 45, 18, nicht wüste — dasselbe Wort: *תִּהְיֶה*, wie 1. Mos. 1, 2 — „schuf er sie (die Erde), zum Bewohnen bildete er sie“. Hier aber in der Genesis am Anfang seiner Thätigkeit schafft Gott eine Wüste und Dede! Welch ein Widerspruch! Welch ein Anfang! Aber, kann man mit Tertullian (adv. Hermog. 29) einwenden, Gott hat auch nicht sogleich das Licht mit dem Glanze der Sonne erfüllt, und die Finsterniß nicht sogleich durch das Labjal des Mondes gemäßiget, und den Himmel nicht sogleich mit Gestirnen bezeichnet, und das Meer nicht sogleich mit Thieren bevölkert, und die Erde selbst nicht sogleich mit mannigfaltiger Fruchtbarkeit begabt“. Aber aus einem sehr natürlichen, selbst sprachlichen Grunde. Die Schöpfung der Welt geht ja in der menschlichen Sprache vor sich; Gott spricht; aber Sprechen ist ein successiver, zeitlicher Act; man kann nicht zugleich den Himmel und die Sterne, das Wasser und die Fische aussprechen; aber was Gott spricht, geschieht, also kann auch nicht zugleich der Himmel und der Stern, das Wasser und die Fische sein. Sie können nicht zugleich und sollen auch nicht zugleich sein. Als Gott Wasser sagte und dachte, da wollte er auch nur Wasser; da war auch nur Wasser, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als er gewollt und voraus-

gesagt hatte. Jedes Wort hat einen bestimmten Sinn, jeder Tag seine bestimmte Aufgabe; aber jedes Wort wird erfüllt, jede Aufgabe gelöst, also ist immer so viel, als sein kann und sein soll. Aber wie stimmt mit diesem Schaffen das Schaffen am Anfang, welches kein successiver, sondern ein geschlossener Act, ein reines Perfect ist, wo die Welt schon gemacht, also fir und fertig und doch wieder nicht gemacht ist, wo keine Rede von einer Wüste ist, also auch keine erwartet wird, wo ohne Weiteres Himmel und Erde in Bewegung gesetzt werden, und doch das Resultat eine Wüste ist. Nochmals: welcher ein Anfang, welcher ein Widerspruch! Wie ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn man Gott diese Wüste nicht erschaffen, sondern wegschaffen läßt, wenn man diesen grausen Zustand der Erde zum Grund und Gegensatz der göttlichen Thätigkeit macht, wenn man also die zwei ersten Verse so faßt: im Anfang, d. h. zuerst, vor allen andern Dingen schuf Gott die Erde, d. h. — denn einen andern als diesen praktischen, populären, technologischen Sinn hat sicherlich nicht das Schaffen bei dem alten Hebräer — bildete, richtete er die Erde ein, oder machte er sie, nämlich bewohnt und belebt; denn die Erde war unbewohnt und unbelebt, „wüste und leer.“ Der erste Vers der Genesis erzählt daher nicht von einer Begebenheit, die nicht erzählt wird, die jenseits der Bibel, jenseits des Bewußtseins liegt, sondern er ist nur, wie schon ältere Erklärer richtig bemerkten, eine Introduction, eine Einleitung zu dem Folgenden. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, nämlich so, wie nun erzählt wird, wie folgt, so daß also die Schöpfung von Himmel und Erde nicht hinter den Coulissen der Welt oder hinter unserm Rücken, sondern vor unsern Augen, nicht in der Finsterniß mystischer Geheimthuerei, sondern am hellen lichten Tage vor sich geht.

Daß dem aber wirklich so ist, bestätigt ausdrücklich die Bibel selbst. Erst Vers 7 und 8 machte Gott die Beste und schied das Wasser unter der Beste von dem Wasser über der Beste und nannte die Beste Himmel. Und Vers 16 machte Gott zwei große Lichter, dazu auch Sterne und setzte sie an die Beste des Himmels B. 17. Mit dem Inhalt dieser Verse, daß nämlich der Himmel eine über die Erde ausgespannte „Beste“ ist, worin sich die Sammlung des obern, im Regen auf die Erde herabfallenden Wassers befindet und die Sterne befestigt sind, ist aber der Inhalt der physikalischen Vorstellungen der Hebräer vom Himmel erschöpft, also nichts für den Himmel im ersten Verse übriggelassen, um diesem etwa eine besondere Bedeutung einzuräumen. Ebenso wird die Erde erst B. 9 und 10 als Erde geboren und getauft, als sie sichtbar wird, aus ihrer Verstecktheit in das Wasser für sich selbst hervortritt. Wo noch kein Unterschied von Himmel und Erde, von Wasser und Erde, da ist auch noch keine Erde und kein Himmel. Erst mit ihrem Namen bekommen sie ihre Existenz — jene Existenz wenigstens, die eines Gottes würdig, eines Menschen fähig ist. Daher ist nennen, rufen, *καλεῖν* identisch mit dem göttlichen Schaffen. Was will man also mit der anonymen und apokryphischen Erde am Anfange, da die kanonische Erde erst geschaffen wird? Was überhaupt mit einer Schöpfung im ersten Verse, da es ausdrücklich in der Bibel heißt: „durch das Wort Gottes ist der Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes all sein Heer“ (Ps. 33, 6), da also, wo wie am Anfang der Genesis Gott noch nicht seinen Mund öffnet, wo nur der Erzähler, aber nicht Gott selbst spricht, auch von keiner Schöpfung die Rede sein kann?

Im Hebräerbrieff 11, 3 wird die Schöpfung so bestimmt, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen, daß das, was gesehen

wird, τὰ βλεπόμενα, Luther: „alles, was man siehet“ — aus dem, was nicht gesehen wird, nicht erscheint — μὴ ἐκ φαινομένων, Luther und Andere: „aus Nichts“ — geworden ist. Ein praktisches Beispiel dieser Schöpfungstheorie haben wir hier an der Erde des 9. und 10. Verses, welche ἐκ μὴ φαινομένων des 2. Verses, aus dem Zustande, wo sie nicht gesehen ward — ἀόρατος, unsichtbar, übersetzt die Septuaginta das „wüste“ der Lutherischen Uebersetzung — und folglich nicht für Andere war, von Gott ins Dasein gerufen, d. h. sichtbar gemacht wird, „daß man das Trockene sehe.“ Das nicht Erscheinende, τὰ μὴ φαινόμενα des Hebräerbriefes steht, sagt man, statt: das Nichtseiende, τὰ οὐκ ὄντα und citirt daher als Parallelstelle 2. Maccab. 7, 28, wo es heißt: „Himmel und Erde und alles, was darinnen ist: dieß hat Gott alles aus Nichts (Nichtseiendem) gemacht und wir Menschen sind auch so gemacht“, ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός. Aber unter diesem Nichtsein ist nicht sofort ein absolutes Nichtsein zu verstehen. Die Menschenschöpfung wird ja hier der Schöpfung des Himmels und der Erde gleichgestellt, aber Gott erschafft die Menschen, die noch nicht sind, nicht aus Nichts, sondern aus Menschen. Mit denselben Worten, mit denen hier gesagt wird, daß Gott Alles „aus Nichts machte“, sagt daher Sokrates (Xenoph. Mem. 2, 2, 3) von den Eltern, daß sie die Kinder „aus Nichts“, aus Nichtseienden zu Seienden machen, οὕς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι. Versteht man aber unter dem: „wir Menschen sind auch so gemacht“ nicht die gegenwärtige Menschenentstehung, wiewohl von dieser kurz vorher die Rede, sondern die des Adams: nun so ist ja dieser auch nicht aus Nichts gemacht. Mit dem Nichtsein in dem angedeuteten Sinne harmonirt nun auch „die Weisheit Salomons an die Tyrannen“, welche R. 11, 18 geradezu be-

hauptet, daß die allmächtige Hand Gottes die Welt geschaffen „aus ungestaltetem Weien“, aus formloser ungebildeter Materie, ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

Ein Beweis, daß die schaffende Thätigkeit im ersten Verse der Genesis keine andere ist und keinen andern Sinn hat, als die in den spätern Versen, ist auch die Identität, die Dieselbigkeit des Wortes בָּרָא „Schuf“, welches nicht nur am Anfang, sondern auch im Fortgang der Schöpfung gebraucht wird und ohne allen Unterschied mit dem Wort נָעַץ „Machte“ abwechselt. So heißt es B. 21: Gott schuf große Wasserthiere, aber B. 25: Gott machte die Thiere auf Erden, gleichwie Gott die Himmelsveste, die großen Lichter „machte“. So sagt Gott B. 26: Lasset uns Menschen machen, נַעֲשֶׂה, aber im nächstfolgenden Verse schafft Gott den Menschen, בָּרָא. Im zweiten Kap. der Genesis B. 3 werden sogar beide Worte in eine Redensart verbunden: בָּרָא וַיַּעַשׂ Gott schuf im Machen, indem er machte. Ebenso werden gleich im nächstfolgenden Verse beide Worte für eine und dieselbe Sache gebraucht. In historia creationis בָּרָא et נָעַץ promiscue dicuntur. (Dathe zu Glass. Phil. 5. p. 1034.) Wenn nun aber der Verfasser des ersten Kapitels der Genesis bei dem Schuf des ersten Verses die Schöpfung aus Nichts im Kopf gehabt, wenn er unter der Thätigkeit im ersten Act eine wesentlich andere gedacht hätte als unter der Thätigkeit in den nachfolgenden Acten, würde er nicht das Wort בָּרָא mit religiöser Gewissenhaftigkeit nur als ein Monopol des ersten Actes betrachtet, nicht für ein ἀπαξ ποιούμενον auch ein ἀπαξ λεγόμενον gebraucht haben? Ist es keine Profanation des ersten Schöpfungsactes, jenes Actes, wo allein Gott ohne Materie wirkte, wo allein er sich in seiner völligen Unabhängigkeit und Unterschiedenheit von der Welt, also in seiner reinsten eigenthümlichsten Majestät und Herrlichkeit offen-

barte, wenn man diesen einzigen, unvergleichlichen Act mit demselben Worte bezeichnet, als den untergeordneten, an den Wasserstoff gebundenen Schöpfungsact der Seeungeheuer? Wo aber Worte allein entscheiden, Worte allein der Leitstern sind, da ist auch kein Unterschied dem Sinn oder der Sache nach vorhanden, wenn kein Unterschied dem Wort nach vorhanden ist. Die göttliche Thätigkeit ist daher der Genesiß nach ebenso am Anfang der Schöpfung an die Materie gebunden, wie im Verlauf derselben, der Unterschied liegt nur in dem Unterschiede der Materie. Gott schafft Himmel und Erde; aber sein Schaffen besteht nur im Scheiden der himmlischen und irdischen Wasser, des Flüssigen und Festen. Gott sprach: es werde Licht, d. h., wie sogleich erklärt wird, es werde Tag, und es ward Tag, aber es war schon vorher Finsterniß oder Nacht — daher setzt auch Moses den Abend dem Morgen voraus — das Schaffen des Lichts war nur die Scheidung des Lichts von der Finsterniß, die Theilung in Tag und Nacht. Gott sprach: die Erde lasse sprossen oder grünen Gras und Kraut; und die Erde machte hervorgehen, ließ hervorsprossen, d. i. brachte hervor Gras und Kraut. Gott schuf die Wasserthiere, aber er sagt vorher: das Wasser wimmle (wörtlich: kriechen kriechende Thiere, רָרַץ bedeutet übrigens auch: sich vermehren, vervielfältigen) von lebenden Geschöpfen; Gott machte die Thiere auf Erden, aber er sagt gleichfalls vorher: die Erde mache hervorgehen, bringe heraus, hervor lebendige Thiere. Gott macht, was die Erde hervorbringt, seine Thätigkeit ist daher eine naturgemäße.

34.

Die „christliche“ Naturwissenschaft.

Ein Gott dagegen, der aus Nichts die Welt macht, der braucht auch keinen Stoff zur Bildung des Himmels und der Erde, keine Erde zur Hervorbringung der Pflanzen und Landthiere, kein Wasser zur Hervorbringung der Fische und Vögel, der schafft Himmel und Erde und Alles, was darin ist, nur aus theologischen Phrasen und Illusionen. Wer oder was Nichts zu seinem Anfang, das hat auch Nichts zu seinem Inhalt. Die Welt, die Materie ist aus Nichts geschaffen, sagt ja nur so viel: die Materie ist Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns. *Ex nihilo nil fit*, aus Nichts wird Nichts, das ist ein ewiges, allgemeingültiges Natur- und Vernunftgesetz. Eine Welt, die im Widerspruch mit diesem Grundgesetz geschaffen, ist ein Widerspruch mit sich, ein Widerspruch mit allen Naturgesetzen, ist mit Einem Wort: die verkehrte Welt der Theologie, worin der Gedanke früher ist, als der Stoff und Gegenstand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne ist.

Die biblische Genesis läßt nämlich bekanntlich Gras und Kraut früher entstehen, als Sonne, Mond und Sterne. Um diesen Widerspruch der Bibel mit unsern Vorstellungen und Kenntnissen von der Natur zu beseitigen, haben manche Erklärer, wie z. B. J. G. Rosenmüller in seiner *Antiquissima Telluris historia* behauptet, der Bibel zufolge seien die Sonne und Gestirne nicht erst am vierten Tage entstanden, sondern nur jetzt erst in ihre zweckdienliche Richtung und Beziehung zur Erde versetzt worden, und diese Behauptung selbst sprachlich zu begründen gesucht. Das: „Es werden oder seien Lichter“ bedeute nur: sie sollen dienen zu Lichtern, weil das hebräische *יהי* mit der Prä-

position $\frac{1}{2}$ verbunden sehr häufig nicht die Hervorbringung, sondern nur die Bestimmung eines Dings wozu bedeute. Zwar heißt es B. 16: Gott machte zwei große Lichter, aber auch dieses Wort bedeute im Hebräischen sehr häufig nicht ein Schaffen, Hervorbringen, sondern nur ein Machen wozu, ein Bestimmen, Einrichten, Vorsehen, es stehe ja ausdrücklich dabei: zur Herrschaft oder Regierung des Tags und der Nacht. Aber wie kann man die aus der modernen Astronomie und Philosophie stammende Unterscheidung zwischen der scheinbaren und wirklichen Sonne, zwischen der Sonne an sich und der Sonne für uns der Bibel, dem Alterthum überhaupt aufbürden? Darin daß Sonne und Mond „Lichter sind am Himmel, daß sie scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, daß sie scheinen auf Erden, daß sie den Tag und die Nacht regieren“, darin liegt ihr ganzes, volles Sein und Wesen für die Bibel. Und dann steht ja am Schusse von B. 16: „Gott machte zwei große Lichter . . . und die Sterne“, ohne daß eine Bestimmung wozu, ein Zweck angegeben wird, so daß also das Machen hier die Bedeutung von Hervorbringen hat. Aber diese Bedeutung hat es auch im Anfang, nur daß bei Sonne und Mond mit ihrem Dasein sogleich auch der Zweck oder Nutzen in die Augen fällt, nicht so aber bei den Sternen. Jener anstößige Widerspruch erklärt sich jedoch einfach dadurch, daß dem Verfasser Sonne, Mond und Sterne nur für die Erde dasind, folglich auch erst nach ihr entstanden sind. Aber die christliche Theologie hat in ihrer abergläubischen Verehrung und Vergötterung der Bibel diesen Widerspruch kindlich menschlicher Vorstellungsweise mit der Naturordnung in der schönsten Harmonie mit ihrem uranfänglichen Nichts gefunden, diesen Widerspruch sogar als einen kosmogonischen, weltgeschichtlichen Beweis von der Allmacht Gottes und der Wichtigkeit der Sonne

mit frohlockenden Hallelujas gefeiert. „Die Mehrzahl, sagt z. B. Ambrosius, pflegt zu sagen: wenn nicht die Sonne mit milder Gluth die Erde erwärme und mit ihren Strahlen gleichsam pflege und hege, so könne die Erde nichts hervorsprießen lassen, und deswegen erweisen die Heiden göttliche Ehre der Sonne, weil sie mit der Kraft der Wärme in den Schooß der Erde dringe und die ausgestreuten Samen erwärme, oder die von Kälte erstarrten Adern der Bäume aufweiche. Höre also, was hier Gott gleichsam sagt: es verstumme im Voraus das alberne Gerede der Menschen, es verschwinde die grundlose Meinung. Eher als der Sonne Licht, entstehe Gras und Kraut; sie sollen vor der Sonne den Vorzug des Alters voraushaben. Damit nicht der Mensch sich in seinem Irrthum bestärke, lasse die Erde Kräuter hervorsprossen, ehe sie die Wärme der Sonne empfängt. Alle sollen wissen, daß die Sonne nicht die Ursache der Gewächse ist. Die Milde Gottes erweicht die Erde, die Gnade Gottes macht die Pflanzen hervorbrechen. Wie gibt die Sonne ihnen, was zu ihrer Belebung und Entstehung gehört, da sie früher durch die belebende Wirkksamkeit Gottes hervorgebracht sind, als die Sonne ins Leben kam? Sie ist jünger als die Kräuter (oder: die jungen Gräser, die Saat), jünger als das Gras (Heu oder die reifen Gräser). Junior est herbis, junior faeno.“ (Hexaem. 3. 6, 27.) „Was hat also die göttliche Weisheit damit, daß die Pflanzen früher sind als Sonne und Mond, voraus beabsichtigt? was anders, als daß Alle erkennen, daß die Erde ohne die Sonne fruchtbar sein könne?“ (4, 1, 3.) „Damit wir wissen, daß die Fruchtbarkeit der Erde nicht der Wärme der Sonne zuzuschreiben, sondern der göttlichen Schuld zuzurechnen ist, sagt der Prophet, Alles erwartet von dir, daß du ihm Speise gebeest.“ (4, 2, 6.) „Aus demselben Grunde ist auch die Erde trocken gemacht worden, ehe die Sonne erschaffen

wurde, damit es nicht den Anschein habe, als wäre sie mehr durch die Sonne, als Gottes Befehl getrocknet worden." (3, 4, 17.) „Hüte dich, o Mensch!“ sagt daher derselbe Heilige in seiner Einleitung zum Geburtstag der Sonne, damit sich ja nicht der Mensch von der Macht und Herrlichkeit der Natur in ihrer auffallendsten Erscheinung belehren oder vielmehr bethören lasse, „hüte dich, daß nicht ihr allzugroßer Glanz dein Auge verblende, nicht ihr aufgehendes Strahlenlicht deinen Blick verwirre. Und deswegen betrachte zuerst das Firmament des Himmels, welches vor der Sonne gemacht ist; betrachte die Erde, welche, ehe die Sonne hervortrat, sichtbar und geordnet zu werden begann; betrachte ihre Gewächse, die dem Sonnenlichte vorhergehen. Früher ist der Brombeerstrauch (rubus, nicht bruchus, denn wie paßt hieher eine Heuschrecke?) als die Sonne, älter das Kraut und Gras, als der Mond. Halte also Die für keine Gottheit, der du die Gaben Gottes vorgezogen siehst.“ (4, 1, 1.) Welch ein überschwänglich un- und übernatürlicher Gedanke! Welch eine Welt, die keine Sonne braucht, ohne Sonne vegetirt! Was anders kann man aber auch von einer Welt erwarten, die aus Nichts entsteht, folglich auch besteht, die keinen materiellen Grund und Halt hat, nicht durch materielle Kräfte, sondern nur durch die Allmacht zusammengehalten, nur von dem Willen Gottes, oder was eins ist, dem Wunsche der Seligkeit beseelt und bewegt, geschaffen und vernichtet oder doch verwandelt wird — verwandelt aus nichtigem, materiellem in immaterielles, d. h. aus herzlosem in herzliches, aus unseligem in seliges Wesen?

Der Wunsch ist ja, wie wir schon früher sahen, der Schöpfer der Welt, — Gott wollte, daß die Welt, d. h. vor Allem der Mensch sei; aber dieser Wille oder Wunsch war nicht der Wunsch des bloßen, nackten Seins, sondern des Glücklichen, des Seligseins.

Wer kann also läugnen, daß der Seligkeitswunsch der Schöpfer der Welt aus Nichts ist? Wenn er aber der Schöpfer der Welt, wer will ihm wehren, daß er auch ihr Herr und Meister? „Himmel und Erde, sagt der Apostel Petrus (2, 3, 9—13), werden unsretwegen vergehen.“ Coelum, inquit, et terra nostra causa transibunt. (Calvin, Comm. in Ep. II. Petr.) „Diejenigen, sagt derselbe ebendasselbst, welche aus der langen Dauer der Erde ihre Beständigkeit folgern, schließen böswillig ihre Augen, um nicht das schon in der Sündfluth so deutlich vor Augen liegende Weltgericht Gottes zu sehen. Die Welt hat aus dem Wasser ihren Ursprung, denn das Chaos, woraus die Erde hervorgebracht wurde, nennt Moses Wasser, und stützt sich auf Wasser, und doch bediente sich Gott des Wassers zum Verderben der Welt. Ein deutlicher Beweis, daß die Naturkraft sowenig zur Erhaltung der Welt hinreicht, daß sie vielmehr den Untergang der Materie in sich schließt, sobald es Gott so gefällt. Denn immer muß man das erwägen, daß die Welt eigentlich durch keine andre Kraft besteht, als die Kraft des Wortes Gottes, und daher nur die untergeordneten Ursachen ihre Kraft borgen. So bestand die Welt durch Wasser, aber das Wasser für sich selbst vermochte nichts, sondern war nur ein untergeordnetes Werkzeug des Wortes Gottes. Sobald es daher Gott beliebte, die Erde zu verderben, so diente dasselbe Wasser gehorsam zu tödtlicher Uebersfluthung. Daraus ersehen wir, wie sehr Diejenigen irren, welche bei den bloßen Elementen stehen bleiben, als hinge von ihnen die Dauer der Welt ab, als fügte sich ihre Natur nicht geschmeidig dem Willen Gottes. Diese wenigen Worte genügen zur Widerlegung jener Frechen, die mit physikalischen Gründen wider Gott streiten. Die Geschichte der Sündfluth ist ein gültiges Zeugniß, daß nur durch den Befehl, den Willen Gottes die ganze Naturord-

nung regiert wird." *Solo Dei imperio gubernari totum naturae ordinem.*

Ja! dieses Imperium, dieser Wille allein ist das Princip der christlichen Naturanschauung, der christlichen Naturwissenschaft. „Nicht weil die Erde die Mitte einnimmt, hängt sie gleichsam im Gleichgewicht, sondern weil die Majestät Gottes sie durch das Gesetz ihres Willens festbindet (bannt), so daß sie auf dem Leeren und Grundlosen feststeht, denn Gott wird nicht nur als Künstler, sondern auch als Allmächtiger gepriesen, welcher die Erde nicht durch ein Centrum, sondern durch die Beste seines Befehls aufhängt — *suspendit terram in nihilo*, „er hängt die Erde an nichts“ *Hiob 26, 7* — und sie nicht wanken läßt. Nicht also durch ihr Gewicht bleibt sie unbeweglich, sondern sie wird häufig durch Gottes Willen aus ihrer Lage gebracht, wie auch *Hiob 9, 6* sagt: er bewegt die Erde aus ihrer Stelle.“ (Ambros. *Hex. 1, 6, 22.*) Gott accommodirt seinen Willen nicht der Naturbeschaffenheit und Leistungsfähigkeit der Dinge, wie der dem Naturalismus accommodirte und unterthänige Theismus; er regiert die Welt nicht nach den Gesetzen, die zur Beschränkung seiner Willkür ihm die Naturwissenschaft der neuern Zeit vorge-schrieben; er kennt kein Maaß und Gesetz, als seinen Willen und das Wohl der Seinigen. „Da Gott der Urheber der ganzen Natur, so kann er nach seinem Belieben und Gutdünken, *pro lubitu et arbitrio*, sie regieren und nach seinem Willen einrichten.“ (Cudworth, *Syst. Int. 5, 1, 84.*) „Er gebietet der Natur, nicht richtet er sich nach der Möglichkeit . . . sein Wille ist das Maaß der Dinge.“ *Voluntas ejus mensura rerum est.* (Ambr. *Hex. 2, 2, 4.*) „Wie der Schöpfer will, so wird auch, was er schafft; denn die Macht Gottes steht nicht unter dem Gesetz, sondern sein Wille ist das Gesetz für seine Geschöpfe.“ (Clemens R. *Recogn.*

3, 39. ed. Gersd.) „Gott ist mächtiger, als jedes Gesetz der Körper.“ (Tertull. de Res. Carn. 58.) „Die Kreatur (die Welt), so dir als dem Schöpfer dienet (gehört, *ὑπηγετοῦσα*), ist heftig (*ἐπιτείνεται*, spannt, strengt sich an und zwar über ihre Kräfte, wie es vorher heißt von der Flamme, daß sie mitten im Wasser *ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν*, „über die Macht des Feuers“ brannte) zur Plage über die Ungerechten und thut gemach (*ἀνίσταται*, läßt nach, erschläft, wird mild) zur Wohlthat über die, so dir trauen.“ (Weish. 16, 24.) Sage, ruft in Beziehung auf die Wunder des Alten Testaments, frohlockend Sedulius aus, sage, wo sind, Natur, nach solchen Thaten deine Gesetze? Wer hat so oft dir deine Rechte oder Gesetze genommen? Quis toties tibi jura tulit? (i. e. abstulit? Mirab. Div. 1, 204.) Der heidnische Gott wohl ist in seinen Wirkungen, so auch in seinen Heilungen an die Materie gebunden, aber der christliche Gott heilt mit Nichts, heilt durch seinen bloßen Willen, sine ullius ad-junctione materiae, i. e. medicaminis alienius. (Arnob. 1, p. 17. ed. Elmenh.)

Allerdings offenbart die Natur nicht nur den Willen, sondern auch die Weisheit Gottes, aber nicht die Weisheit der Physikotheologen, die durch den Rachen der Löwen und Haifische, das Maul der Esel und Ochsen, den Schnabel der Vögel, den Rüssel der Insekten, sondern die durch den Mund der Propheten, der Evangelisten und Apostel sich ausspricht. Die Welt ist durch das Wort Gottes gemacht, aber dieses Wort steht in der Bibel, ist die Bibel selbst. Es ist dasselbe Wort, das sagt: „Es werde Licht“, und sagt: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben.“ Die Welt ist „ein Lehrgebäude der Gottesgelahrtheit“, the World's a System of Theology (Young, Night. 7, 1138); aber was die Natur in

Räthseln, in Symbolen, das sagt die Bibel in klaren Worten. Die Bibel ist der Logos, der Verstand der Natur. Aber was ist die Bibel ohne die Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens? „Der Wechsel von Tag und Nacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten, die Ab- und Zunahme des Mondes, kurz der ganze Kreislauf der Natur, in dem Alles nur vergeht, um wieder zu entstehen, ist daher ein Zeugniß von der Auferstehung der Todten. Gott hat sie eher mit Werken, als mit Buchstaben vorgeschrieben, eher mit Kräften, als mit Worten verkündet.“ (Tertull. de Resurr. Carnis 12.) Wie schön stimmen zu diesen Worten eines Christen aus dem dritten Jahrhundert die Worte des eben angeführten Dichters: *The Skies above proclaim „Immortal Man!“ And „Man Immortal“ all Below resounds!* (Ebend. 1135. 36.) Aber wie stimmt zu der Natur, die nur ein verschwindendes Echo von dem Worte Gottes ist, die corpulente, gravitatische Natur der jetzigen Naturwissenschaft? Wie zur christlichen „Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (2. Petr. 3, 13) die heidnische Versenkung und Verzückung in den alten Himmel und die alte Erde? Wer kann in alte Schläuche den neuen Most gießen? wer in den Koth der Materie seinen himmlischen Geist versenken? Die alten Christen wenigstens konnten diesen Widerspruch moderner Charakterlosigkeit und Würdelosigkeit nicht über ihr Herz bringen; aber freilich sie wußten auch noch nichts von der Entdeckung der neuesten Chemie, daß „das Christenthum durch die Naturwissenschaft“, d. h. das Blut Christi durch den Harnstoff der modernen Scheidekünstler „vermittelt ist“; denn es ist ja jetzt erwiesen, daß bereits auch „das Blut mit Fleischstoff und Fleischbasis, mit Harnstoff und Harnsäure, mit Ameisensäure und Kohlensäure geschwängert ist.“ (Moleschott, Kreislauf des L. S. 177, und Physiologie des Stoffwechsels S. 470.) O!

die unglücklichen verirrtten Christen der Vergangenheit, welche das neue Jerusalem im Himmel, statt in München suchten, welche zu wissen glaubten, was Christenthum sei, was der Sinn des Bibelspruchs: „das Wort ward Fleisch“, ohne doch die Liebig'schen Untersuchungen über den Fleischstoff und die Fleischbasis und die Fleischsäure zu kennen!

35.

Schöpfung und Dichtung.

Die Schöpfung der Welt, womit die Bibel beginnt, ist ebenso wohl ihrer Form, als ihrem Inhalt nach ein Gedicht. Daß die Genesis nicht mit der Thür ins Haus hineinfällt, daß sie einen gewissen, naturgemäßen Stufengang beobachtet, beweist gerade ihren naturpoetischen Ursprung; denn hätte ihr Verfasser gedacht, wie christliche Theologen, welche den Moses deswegen gleichsam entschuldigen zu müssen glaubten, daß er Gott so viele Tage habe brauchen lassen, da dieser doch in weniger als einem Augenblick die ganze Welt schaffen konnte, so würde er nur das Dogma der christlichen Glaubenslehre: Gott schuf die Welt aus Nichts, folglich auch in einem Nichts der Zeit, in dürren Worten ausgesprochen, aber nicht ein poetisches Schauspiel von mehreren Acten vor unseren Augen aufgeführt haben. Dichtung ist aber die Schöpfungsgeschichte der Welt schon aus dem einfachen Grunde, weil eben Schöpfung durch das bloße Wort oder Wirkung, die mit dem Wort, dem Gedanken gleichzeitig, identisch ist, Sache der Poesie, aber nicht der prosaischen Geschichte und Wirklichkeit, eben darum Sache der poetischen Götter, aber nicht der prosaischen Menschen ist. Der Satz: „so er spricht, so geschieht es, so er gebet, so stehts da“ gilt daher nicht nur bei dem hebräischen Gott

und Dichter, sondern auch bei den griechischen Göttern und Dichtern. So heißt es beim Aeschylos (Suppl. 562 ed. Bothe) vom Zeus: „was er spricht, ist That zugleich,“ *πάρα δ' ἔργον ὡς ἔπος*; so geschieht bei Homer, was die Menschen wünschen und die Götter wollen, augenblicklich, *αὐτίκα*; so sagt bei Callimachos (Lav. Pall. 80—82) Pallas zum Teiresias, als er sie im Bade erblickt hatte: „welcher Dämon hat dich, der du nicht mehr die Augen von hier wegbringen wirst, diesen unglücklichen Weg geführt? und wie sie es sagt, befällt auch schon Nacht die Augen des Jünglings.“

Was ein Gott will, geschieht ohne Verzug, augenblicklich, d. h. zwischen der Wirkung und der Ursache, die ein Gott, ist nichts in der Mitte. Es regnet, sobald Zeus will, daß es regne, ohne daß dieser von Zeus bewirkte Regen meteorologische Bedingungen und Vorgänge zur Voraussetzung hat. Die Götter — als theoretische Wesen und in Beziehung auf die Natur betrachtet — „beruhen auf dem Causalitätsgesetz“, d. h. auf der Nothwendigkeit, dem Triebe des Menschen, für Alles, was geschieht, sich eine Ursache zu denken. Aber wie in der hebräischen Ableitung des Regens von einem himmlischen Wasservorrath, in der nordgermanischen Erklärung des Windes, wenigstens des Nordwindes aus der Luftbewegung, dem Flügelschlag eines Riesen in Adlergestalt alle die Wirkung mit der Ursache verknüpfenden Mittelglieder fehlen, von der Unwissenheit ausgelassen, von der Phantasie übersprungen werden, aber eben deswegen für die Ursache kein anderer Stoff vorhanden ist, als der unmittelbar in der Wirkung selbst gegebene, die Ursache nur die aus der sinnlichen Anschauung in das unsichtbare Gebiet der nachbildenden Einbildungskraft versetzte Wirkung ist: so sind auch die Götter die unmittelbaren Ursachen der Naturerscheinungen, d. h. die unmittelbar zu Ursachen erho-

benen Wirkungen der Natur. Aber die Wirkungen der Natur auf Gemüth und Einbildungskraft — die affectvollen, vom Menschen empfundenen und begeisterten, vom Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Eindrucks, ihrer Empfindung vorgestellten, eingebil deten, gedachten Wirkungen. Ein Gott ist also nichts anderes, als der — erschreckliche oder erfreuliche, betrübende oder erheiternde, traurige oder beglückende — Eindruck einer Naturwirkung, die unter dem Bilde einer diesem Eindruck entsprechenden Ursache vergegenständlicht und verselbstständigt wird. Die vielen besondern Eindrücke in ihrer Besonderheit und Verschiedenheit aufgefaßt und vergegenständlicht, geben die Vielheit der Gottheit; dieselben aber nach ihrer Gleichartigkeit und Gemeinschaftlichkeit zusammengefaßt, die Einheit der Gottheit.

„Süß ist das Licht (das Leben überhaupt) und lieblich (oder gut) für das Auge zu sehen die Sonne“, sagt der Prediger Salomo 11, 7. Und der biblische Gott selbst bestätigt diesen Ausspruch des lebensfrohen Predigers. Gott sahe, daß das Licht gut war. Aber nicht nur das Licht ist süß, lieblich, gut — „gut“ ist auch die Erde und die Sammlung des Wassers, das Meer; gut auch Gras und Kraut; gut auch der Wechsel von Tag und Nacht; gut auch die Thiere, die da leben und weben im Wasser, in der Luft und auf Erden, kurz Alles sieht der Gott oder Mensch an und ruft erfreut uns: „Siehe da! es ist sehr gut.“ So verschieden auch diese Gegenstände sind, sie machen doch alle denselben erfreulichen, wohlthätigen Eindruck — den Eindruck, daß das Leben ein Gut, wo nicht das höchste Gut ist, folglich auch nur in einem diesem Eindruck entsprechenden, einem gütigen oder vielmehr höchst gütigen Wesen seinen Grund und Ursprung hat. Der Mensch findet für seine Gefühle und Empfindungen den angemessenen Ausdruck nur in einem Wesen, welches dieselben

Empfindungen als Ursache hat, die er an sich als Wirkung eines Gegenstandes empfindet. So findet die Lebensfreude den Grund des Lebens nur in einem Wesen, das selbst sich des Lebens erfreut, selbst nur aus Lebensliebe Andern Leben gibt. „Der Herr hat Wohlgefallen (Freude, erfreut sich, נחַמֵּן) an seinen Werken.“ (Ps. 104, 31.) „Du liebest alles, das da ist und hassest nichts, was du gemacht hast... Du schonest aller, Herr, du Liebhaber des Lebens“, *δέσποτα φιλόπυξ* (Weish. 11, 25. 27). „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen, sondern er hat alles geschaffen, daß es im Wesen sein sollte“ d. h. zum Sein, *εἰς τὸ εἶναι* (Eben. 1, 13). Aber die Natur bewirkt oder erregt nicht nur die Gefühle des Wohlgefallens, der Freude, der Lebenslust; sie bewirkt auch durch die erschütternde und vernichtende Gewalt ihrer Wirkungen Furcht und Schrecken, durch die unbegreifliche Art und Weise des Zusammenhangs, Verlaufs und Grundes ihrer Erscheinungen und Wirkungen die höchste Bewunderung. Die Furcht findet den Ausdruck für ihre Ursache in der Macht; die Bewunderung in der Weisheit. Freude, Furcht, Bewunderung sind die Grundeindrücke der Natur; Güte, Macht, Weisheit das Grundwesen der Götter; aber dieses Wesen ist so wenig ein gegenständliches Wesen, ein Wesen der Natur oder hinter der Natur, als die Empfindungen und Gemüthsbewegungen, welche die Töne einer Saite bewirken, in oder hinter der Saite selbst stehen. Die Götter als solche sind keine vergötterte oder personificirte Naturkräfte oder Naturkörper; sie sind personificirte, verselbstständigte, vergegenständlichte Gefühle, Empfindungen, Affecte; aber Affecte, die an die Naturkörper gebunden sind, durch sie erweckt oder bewirkt werden. So ist Zeus als bloßer Donnergott nichts andres als der Donner, aber nur der Donner, der sich

durch seinen erschütternden Eindruck auf das Gemüth zum Herrn des Menschen aufwirft. Die Eigenschaften oder Namen der Götter drücken allerdings meistens nicht die Affecte der Menschen aus, sondern die Wirkungen und Erscheinungen der Natur als solche, wie wenn z. B. Zeus ἀγνέσφαυρος, der Weiß- oder Hellblitzende, der καταβάρης, der Herabfahrende, Herabsteigende oder auch schlechtweg der Donnerer oder Blitzer heißt; aber aus dem so eben angegebenen einfachen Grunde, weil es ohne Gewitter auch keine Gewitterfurcht gibt, weil man den „Wolkenversammler“ und „Schwarzwolfigen“ oder „Wolkenschwärzer“ erst am Himmel sehen muß, ehe man sich vor ihm fürchten kann, der religiöse Eindruck also die akustischen, optischen, meteorologischen, kurz physikalischen Eigenschaften des Zeus voraussetzt. Wenn aber gleich der Affect in den Namen und charakteristischen Wirkungen der Götter nicht wörtlich oder wenigstens nicht, wie in dem Beiwort des Zeus: εὐάνεμος, der gute Wind, dem Beiwort der Demeter εὐκαρπτος, die gute Frucht (oder vielmehr, weil es, wie εὐάνεμος, ein Adjectiv, die Fruchtbare), mit dem Gegenstand der Natur in ein Ding und ein Wort verschmolzen ist; so gibt es doch keine Wirkung, keinen Namen eines Gottes, dem dieses freudige εὖ, Gut, Wohl oder das entgegengesetzte traurige δυς, das deutsche Un oder Miß in Zusammensetzungen, wie Unglück, Mißernte, im Sinne des Menschen fehlte; denn nur auf diesem εὖ oder δυς beruht der religiöse Eindruck, der Eindruck, der auf einen Gott als seine Ursache schließt, in einem Gott seinen entsprechenden Gegenstand und Ausdruck findet. Was Gott oder Götter machen, wirken, schaffen, hervorbringen, das sind nicht Naturkörper, nicht Naturwirkungen, das sind nur (die durch die Affecte der Furcht oder Freude über diese Naturwirkungen hervorgerufenen) Bitt- und Dankgebete, Hymnen und Psalmen.

Die Götter sind Schöpfer, Macher; wohl! aber nur im Sinne des griechischen Wortes: Poietes, welches zugleich den Macher und Dichter bezeichnet. Wer einen Naturkörper hervorbringen will, der muß nicht nur Mathematiker sein, wozu man einst den Schöpfer der Welt unbedenklich gemacht, sondern auch Physiker und Chemiker; aber die Götter wissen schlechterdings nichts von Physik und Chemie und wollen auch nichts davon wissen; sie verstehen sich nur auf die Kunst zu leben und zu dichten; sie haben daher von jeher und bei allen Völkern zu ihren wahren Verkündern und Freunden nicht Chemiker und Physiker, sondern nur Dichter und Propheten sich auserwählt; aber die Propheten der Hebräer sind Dichter, freilich keine Dichter zum Zeitvertreib, sondern Dichter mit praktischer, selbst demokratischer Tendenz, und die Dichter der Heiden ihre Propheten. Der Freund ist aber der Alter Ego, das andere Ich. Und der Satz: *noscitur ex alio qui non cognoscitur ex se* gilt auch von den Göttern.

Die Welt von einem Gott ableiten, gleichgültig, ob die Welt im Detail ihrer Verschiedenheit von verschiednen Göttern, oder die Welt en gros von Einem Gotte ableiten im wirklichen, gegenständlich gültigen Sinne, das ist ebenso sehr ein Widerspruch mit dem Wesen der Gottheit, als dem Wesen der Natur, ja ebenso widersinnig, als wenn man aus einer poetischen Blumenlese ein naturwissenschaftliches Herbarium machen wollte. Wenn die alte Welt, die keine Prosa, wenigstens in unserm Sinn, außer und neben der Poesie, keine Physiologie außer und neben der Theologie hatte, Dichtung für Wahrheit, Sage für Geschichte, Götter für gegenständliche, materielle Wesen, für zureichende Erklärungsgründe der Naturerscheinungen nimmt, so ist das aller Ehren werth und ganz in der Ordnung; wenn man aber auch jetzt noch die kurzweiligen Zeitmaße der poetischen Welterschöpfung in der

Genesis für die langweiligen Perioden der wirklichen Erdgeschichte, die kindlich poetischen Vorstellungen des Alten Testaments für kosmogonische Thatfachen, die Blätter der heiligen Schrift für lithographische Dokumente der Geologie, den Kasten Noah für ein zoologisches Museum, die Wasser in Wein verwandelnden Wunderkräfte der Götter für Aequivalente der chemischen Stoffe ansieht und erklärt, so ist dieses Quid pro Quo freilich jetzt auch ganz an der Zeit und dem Plage, aber nur in einem Kranken- oder Irrenhaus.

36.

Die theoretische Grundlage des Theismus.

Der Glaube, daß ein Gott ist, oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, daß die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegt wird, als der Mensch, daß die Ursache, aber nicht erst die letzte, wie bei den modernen Theisten, sondern die erste und letzte, die einzige gültige Ursache der Naturwirkungen und Naturerscheinungen ein denkendes, wollendes und zwar menschlich denkendes, menschlich wollendes, menschlich gesinntes Wesen ist, an der Spitze der Dinge und Wesen ein Herr steht, ein Regent, ein Vater, ein Baumeister, ein Heerführer, oder wie man sonst dieses vom Menschen unterschiedene, weil die Welt regierende, aber gleichwohl menschliche Wesen nennen mag, daß folglich allein von den Gefinnungen dieses Wesens, von der Erfüllung seines Willens, von seiner Bedienung und Verehrung, von Opfern und Gebeten,

nicht aber von der Natur, die hier gar nicht vorhanden ist, außer nach dem Sinnenschein, nicht von der Anwendung und Benutzung, geschweige der Erkenntniß ihrer Kräfte und Mittel das Schicksal, das Wohl und Wehe des Menschen abhängt. „Dem Herrn, eurem Gott sollt ihr dienen, so wird er dein Brot und dein Wasser segnen, und ich will (alle) Krankheit von dir wenden“ (2. Mos. 23, 25). „Im siebenten Jahre soll das Land seine große Feier dem Herrn feiern, darinnen du dein Feld nicht besäen, noch deinen Weinberg beschneiden sollst. Und ob du würdest sagen: was sollen wir essen im siebenten Jahre? denn wir säen nicht, so sammeln wir auch kein Getreide ein. Da will ich meinen Segen über euch im sechsten Jahre gebieten, daß er soll dreier Jahre Getreide machen.“ (3. Mos. 25, 4. 20. 21.) „Werdet ihr nun meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, so will ich eurem Lande Regen geben zu seiner Zeit, Frühregen und Spät- (Herbst-) Regen, daß du einsammelst dein Getreide, deinen Most und dein Del, und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr esset und satt werdet. Hütet euch aber, daß sich euer Herz nicht überreden lasse, daß ihr abtretet und dienet andern Göttern und betet sie an und daß dann der Zorn des Herrn ergrimme über euch, und schließe den Himmel zu, daß kein Regen komme und die Erde ihr Gewächs nicht gebe.“ (5. Mos. 11, 13—17.) Der König Hiskia „ward todtfrank. Er aber betete zum Herrn und weinete sehr.“ Und der Herr sprach: „Ich habe dein Gebet gehört und deine Thränen gesehen. (Wie herzlich menschlich! Mit Ohren vernimmt er die Gebete, mit Augen die Thränen.) Siehe ich will dich gesund machen und will funfzehn Jahre zu deinem Leben thun“ (2. Kön. 20, 1—6). „Der Beschaffenheit seiner Krankheit nach hätte er also sterben

müssen und wäre er wirklich gestorben, wenn nicht Gott durch sein Gebet bewogen, sein Leben um fünfzehn Jahre verlängert hätte.“ (Clericus, Comm. in lib. hist. V. T.) Wozu also Aerzte und Apotheken? Von dem sonst frommen König Asa hebt außer seinem Mangel an Gottvertrauen, den er durch seinen Bund mit dem König von Syrien bewiesen habe, die Bibel noch besonders hervor, daß er „krank ward an seinen Füßen und suchte (עָרַף mit Bitten angehen, Hülfe suchen) auch (sogar) in seiner Krankheit den Herrn nicht, sondern die Aerzte.“ (2. Chron. 16, 12.) Allein „die Heilkunst ist keineswegs zu verwerfen, denn auch sie ist eine Gabe Gottes; aber man muß sein Vertrauen nicht auf die Kunst setzen, sondern auf Den, der sie gegeben, denn die Kunst vermag nur so viel, als Gott will“, *τοσαῦτα γὰρ αὐτῇ δύναται, ὅσα ἂν ἐκεῖνος βούληται.* (Theodoret. Interpr. in Esaiam c. 39.) Wenn aber die Heilkraft eines Mittels nicht von der Natur desselben, sondern vom Willen Gottes abhängt, warum wende ich mich nicht allein an diesen Willen? Wozu ein Mittel, das nur ein Scheinmittel ist? „Gott hat nicht den Gebrauch der Arzneikunde verboten, sondern will nur, daß der Kranke mit den Hülfsmitteln der Kunst Gebete verbinde.“ Welche Halbheit! Entweder hilft das Heilmittel ohne Gebet, dann ist dieses überflüssig (versteht sich: der Natur der Sache nach, nicht nach der zufälligen Beschaffenheit des Kranken, dem das Beten vielleicht Bedürfnis, also zu seiner Beruhigung gereicht); oder es hilft nur mit Gebet, dann ist jenes überflüssig, denn seine Heilkraft liegt nicht in ihm selbst. Es nimmt ja nur der Mensch zur Kunst oder Natur seine Zuflucht, wenn oder weil die Gebete nichts wirken, und er nimmt zum Gebet, zum Glauben seine Zuflucht, wenn oder weil die Kunst und Natur nichts mehr helfen. „Da war ein Weib, das hatte den Blutgang gehabt zwölf Jahre und viel erlitten von vielen Aerzten

und hatte alles ihr Gut darob verzehrt und half ihr nichts, sondern vielmehr ward es ärger mit ihr. Da die von Jesus hörte, kam sie im Volk von hinten zu und rührte sein Kleid an, denn sie sprach: wenn ich nur sein Kleid möchte anrühren, so würde ich gesund. Er aber sprach zu ihr: dein Glaube hat dich gesund gemacht“. (Marc. 5, 25—28. 34.) Dein Glaube und mein Wille, aber allein für sich, nicht in Verbindung mit einem Arzneimittelschen. „Es heilete sie, heißt es ausdrücklich von den Israeliten im Gegensatz zu den Aegyptern, weder Kraut, noch Pflaster, sondern dein Wort, Herr, welches Alles heilet. Denn du hast Gewalt über Tod und Leben“. (Weish. 16, 12.) Doch wieder zurück von der Folge zur Ursache!

„Ich glaube an einen Gott“, das heißt ursprünglich nichts andres als: ich habe keine andere Anschauung, keine andere Vorstellung und Erklärung von den natürlichen Dingen, als von den menschlichen; es muß „Einer“ oder „Jemand“ sein, der in demselben Verhältniß steht zu den Dingen oder Wesen, die nicht von mir abhängen, die vielmehr mein eignes Sein voraussetzt, als ich zu den Dingen oder Wesen stehe, die von mir abhängig sind; es muß also Einer oder Jemand sein, der dasselbe im Verhältniß zur Natur oder Welt ist, was ich als Uhrmacher im Verhältniß zur Uhr, als Baumeister im Verhältniß zum Hause, als Töpfer im Verhältniß zum Topfe, als Vater für meine Kinder, als Fürst für die Unterthanen, als Herr für die Knechte bin. So unzertrennlich, so nothwendig mit der Vorstellung einer Uhr die eines Uhrmachers, so unzertrennlich, so nothwendig ist mit der Vorstellung der Welt als eines Werks die Vorstellung eines Werkmeisters, eines Weltmachers verknüpft. Keine Uhr ohne Uhrmacher, kein Topf ohne Töpfer, keine Welt ohne Gott! „Denn wie der Töpfer, so ist auch Gott Werkmeister, die Materie aber der Stoff

für seine Kunst. Wie aber der Thon nicht für sich selbst ohne die Kunst ein Gefäß werden kann, so bekommt auch nicht die alle Formen annehmende Materie ohne Gott den Werkmeister oder Künstler *δημιουργον* Unterschied, Gestalt und Schönheit“. (Athenag. Legat. p. Christ. p. 14. Col. 1636.) „Die Hebräer haben eingesehen, daß, wie kein Haus plötzlich und von selbst aus Steinen und Hölzern entsteht, kein Kleid ohne die Geschicklichkeit eines Webers zu Stande kommt, kein Staat ohne Gesetze und Regenten, kein Schiff ohne Steuermann besteht, ja auch nicht das geringste künstliche Werkzeug ohne die Hand eines Künstlers existirt und kein Schiff je ohne die Leitung eines Sachverständigen einen Hafen mit guter Landung erreicht, so auch nicht die seelen- und vernunftlose Natur der allgemeinen Elemente durch sich selbst ohne die höchste Weisheit Gottes je Leben und Vernunft bekommen kann“. (Euseb. Praep. Evang. 7, 3 ed. Col. 1688.) Ja! wie das Dasein des Töpfers, wenn auch nicht für mich, der ich erst aus dem Topf den Töpfer erkenne, doch an sich früher und gewisser ist, als das Dasein seines Werks, so ist auch das Dasein Gottes früher und gewisser, als das Dasein der Welt, die überdenn auch nicht nothwendig ist, denn „die Dinge kommen von Gott, wie die Kunstwerke vom Künstler, aber der Künstler will nicht aus Nothwendigkeit die Kunstwerke hervorbringen, so will also auch Gott nicht aus Nothwendigkeit das Dasein des von ihm Unterschiednen“. (Thomas Aq. S. c. gent. 1, 81, 5.) Nichts unsinniger daher als ein Atheist; denn ein Atheist glaubt an einen Topf, der sich selbst gebildet, an eine Uhr, die sich selbst gemacht, an einen Menschen, der sich selbst fabricirt hat.

Aber so nothwendig mit dem Werk der Werkmeister, so nothwendig ist mit dem Knecht der Herr, mit dem Unterthan der Fürst verknüpft. So gewiß daher ich selbst Herr bin für die Dinge

und Wesen, die von mir abhängen, so gewiß ist das Wesen, von dem ich abhängе, dem ich mich untergeben sehe und fühle, ein Herr über mich. So gewiß ohne mich den Hausherrn keine Ordnung im Hause, ohne mich den Volksherrn keine Ordnung im Volke, ohne Ordnung aber kein Zusammenhang und Bestand der menschlichen Dinge, so gewiß ist auch ohne einen Herrn der Natur keine Ordnung, kein Bestand der natürlichen Dinge. Ich glaube an einen Gott, heißt daher: ich glaube an einen Herrn der Dinge, über die ich, der Mensch, nicht Herr bin. Herrsein heißt Gottsein. „*Αναξ*: Herr (des Hauses, der Sklaven), Gebieter, Herrscher, Fürst, König, bemerkt Eustathius zu dem homerischen: „Herrscher Zeus“ (I. 3, 351) und an andern Orten ist ein göttlicher Ausdruck, es ist eins, ob ich sage: Herr, Herrscher oder Gott“. Bei Zeus dem Herrscher schwuren sonst die Athener (Spanheim, Obs. in Callim. Hymn. in Jov. v. 2); *αναξ ἀνάντων*, König der Könige, Herr der Herren heißt er bei Aeschylos. „Die Könige sind von oder aus Zeus“, weil Zeus selbst der Urkönig. Die Fürsten sind oder heißen Götter, weil die Götter selbst Fürsten sind; der König der Könige oder Herr der Herren ist daher gleich dem Gott der Götter, dem Deus Deorum, dem *עֶלֶהּ אֱלֹהִים*, wie denn auch 5. Mos. 10, 17, wo jedoch statt *El* das Wort *Elohim* steht, beides verbunden ist, Jehovah Gott der Götter und Herr der Herren heißt. *אֲדֹנָי*, Adonaj von *אֲדֹנָי*: Herr, welches ebenso von Gott als Menschen gebraucht wird, heißt Gott im Alten Testamente. Die Juden, welche sich nicht das Wort Jehovah auszusprechen getrauten, sagten sogar stets statt Jehovah Adonaj, daher auch die Septuaginta Jehovah mit *κύριος*, Herr übersetzt, Elohim mit *θεός*, Gott. Elohim heißen aber auch die Könige, wenigstens Psalm 82, 1. 6, nach den frühern Bibelübersetzern und Erklärern auch die Richter — mit

Richter übersezt aber auch noch E. Meier Elohim Ps. 82 — die Obrigkeit, die Mächtigen überhaupt, so daß man nach ihnen oft nicht weiß, ob man mit einem irdischen oder himmlischen Herrn zu thun hat.

Selbst aber von dem heiligen, unaussprechlichen „Eigennamen“ Jehovah ist keineswegs der Begriff des *κύριος*, des Herrn ausgeschlossen. Wie man diesen Namen auch erklären und ableiten mag, an der wichtigen Stelle, wo Jehovah dem Moses erscheint, wo er diesen Namen für alle Ewigkeit sich beilegt und selbst eine etymologische Erklärung desselben gibt, wo er sagt: Ich werde sein, der ich sein werde, sezt er sogleich ausdrücklich und nachdrücklich hinzu: „so mußt du zu den Israeliten sagen: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch geschickt.“ 2. Mos. 3, 15. Bleibt man daher bei der gewöhnlichen Erklärung stehen, daß dieser Name den Unveränderlichen, Ewigen bedeute, den, der da ist, der da war und der da sein wird, so zeigt sich auch hier deutlich, daß diese Ewigkeit nicht im Sinne des metaphysischen und theologischen Absolutismus als ein faules, mönchisches für und bei sich allein Sein zu fassen ist, sondern vielmehr in einem sehr lebhaften, pathologischen Zusammenhang mit dem Menschen, im Zusammenhang mit den Erinnerungen und Hoffnungen, den Leiden und Freuden der Israeliten steht; denn der da war, gedenkt ihrer Vergangenheit in den Vätern, der da ist, ihrer traurigen Gegenwart in Aegypten, der da sein wird, ihrer glücklichen Zukunft. Und der Sinn dieser Stelle ist daher: ich bin der Wunscherfüller Abrahams, Isaaks und Jakobs; ich habe die Wünsche eurer Väter erfüllt; ich erfülle eure jezigen Wünsche, vor Allem den Wunsch der Befreiung und Erlösung vom ägyptischen Druck der Gegenwart; ich werde auch eure künftigen

Wünsche erfüllen. Schon ältere Erklärer bemerkten zu dieser Stelle, daß Jehovah hier sich offenbar auf die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen und unzweifelbar erfüllt werdende Verheißungen beziehe. Wünsche erfüllen steht aber nicht im Widerspruch mit dem Herrsein; denn der Herr ist nicht nur der Befehlshaber, sondern auch der Liebhaber, der Beschützer, der Erhalter, der Wohlthäter der Seinigen. *Regium est benefacere*. Macht, wenn sie nicht in ganz unwürdige Hände fällt, macht großmüthig, freisinnig, freigebig. „Weil du Alles kannst, erbarmst du dich Aller“, „weil du Herr über Alle, bist du schonend gegen Alle“. (Weish. 11, 24. 12, 17.) Nach dem Scholiasten zum Hippolyt des Euripides (in der oben angeführten Stelle von Spanheim) bedeutet das griechische Wort *ἄναξ* Herrscher sogar ursprünglich und eigentlich nicht den Herrn, *δεσπότης*, sondern den *σωτήρ*, den Retter, Erhalter, Beglückter, wenn gleich die Griechen, „die keines Menschen Unterthanen sind, noch Sklaven“ (Aeschyl. Pers. 221), das ihnen politisch so verhasste Wort *δεσπότης* (Herr von Sklaven) von den Göttern brauchen. Uebrigens heißt auch in der Septuaginta und selbst mehrmals im Neuen Testamente Gott der Herr schlechtweg, *δεσπότης*.

Der oberste Grundsatz der bisherigen Religionswissenschaft ist die, wenn auch nicht gerade mit den nämlichen Worten ausgesprochene, Behauptung: „alle Völker, alle Menschen fast ohne Ausnahme glauben an einen Gott, d. h. an ein überfinnliches, übermenschliches, die Welt regierendes Wesen, aber sie stellen sich dieses nicht sinnliche, nicht menschliche, ja unendlich über den Menschen erhabene Wesen als oder wie ein menschliches Wesen vor“. Dieß ist aber in Wahrheit gerade so viel, als wenn man behauptete: alle Menschen, auch die, deren Sehen und Wissen nur auf das platte Land eingeschränkt ist, sind überzeugt, daß es

Berge gibt, aber sie stellen sich den Berg wie eine Ebene vor, setzen ihn auf gleichen Fuß mit ihrem Blattland. Oder: alle Menschen, auch die, deren Gesichtskreis im Gebiete der Naturwissenschaft ein so enger und niedriger ist, daß sie sich nie höher über die Erde emporgeschwungen haben, als ein Zaunkönig, glauben, daß es Adler gibt, aber sie stellen sich den Adler wie einen Zaunkönig vor. Wenn ich mir aber einen Berg als eine Ebene, einen Adler wie oder als einen Zaunkönig vorstelle und nur glauben kann, wenn ich dieselben so mir vorstelle, so beweise ich eben damit, daß ich keine Vorstellung von einem Berge, einem Adler habe, daß ich unter dem Namen des Berges mir nur eine Ebene, unter dem Namen des Adlers nur einen Zaunkönig vorstelle. Wie ist Was, hier wenigstens. Wie stellt sich der Mensch die Götter vor? menschlich; was sind sie also? Das, als was oder wie er sie sich denkt: — menschliche Wesen.

Die bei allen Völkern sich vorfindende Vorstellung der Götter, aber der Götter als menschlichen Wesen ist vielmehr der geschichtliche, thatsächliche Beweis, daß der Mensch die Götter nur deswegen menschlich vorstellt, weil er in Wahrheit das menschliche Wesen als das göttliche sich vorstellt, daß die Vorstellung der Götter als Menschen die Ursache der Vorstellung von Göttern überhaupt, daß die Grundvoraussetzung, die Grundvorstellung der Gottheit, der Urgedanke, das Urwesen, das den Göttern zu Grunde liegt, nur das menschliche Wesen ist. Ich glaube an einen Gott, weil ich mir schlechterdings nicht denken und vorstellen kann, daß ein anderer Beweggrund, als ein menschlicher, ein andres Wesen überhaupt als ein menschliches die Welt bewegt. Diese Undenkbarkeit, diese Nothwendigkeit für mich, ein Wesen wie ich bin, mir als Grund der Welt zu denken, ist die Nothwendigkeit der Existenz eines solchen Wesens — gleichgültig, ob nun

dieses Wesen als ein ganz und vollmenschliches, wie in den volksthümlichen, oder als ein abstractes, d. h. halbmenschliches, vom sinnlichen Wesen abgezogenes, bloßes Vernunft- oder Verstandeswesen, wie in der philosophischen Vorstellung, bestimmt wird. Weil jedoch dieses menschliche Wesen Urheber oder Herr der Welt, Herr der vor- und übermenschlichen, die Kräfte und Begriffe des Menschen übersteigenden Naturerscheinungen ist, so ist es zugleich ein vor- und übermenschliches Wesen und heißt daher zum Unterschiede von dem wirklichen, sinnfälligen Menschen nicht Mensch, sondern Gott. „Sind denn die menschliche Vernunft, Geschicklichkeit und Kräfte vermögend, einen Elephanten, einen Wallfisch, einen Adler, einen Hund, eine Kaze, eine Blume, einen Baum oder nur das geringste von sämmtlichen Millionen Sachen zu machen? ist der Mensch vermögend, die Sonne, den Mond, alle Planeten, die Erde, die Sterne u. s. w. in die freie Luft aufzuhängen und selbigen einen ordentlichen Lauf zu bestimmen?“ „Wenn ich kein offener Narr sein will, so muß ich freilich gestehen, daß hierzu etwas vernünftigeres und geschickteres als ein Mensch gehöre“. „Unsere Augen sehen aber nichts geschickteres und vernünftigeres als einen Menschen und dieser hat offenbar nicht das geringste aller dieser Sachen gemacht, noch machen können. Wer ist denn der geschickte Mann, der sie gemacht hat? Sie sein doch wirklich da; effectus testatur de sua causa, das Werk lobet den Meister, mithin muß auch der Mann da sein“. „Das könnte Gott sein“. „Das muß Gott sein; denn kein anderer kann es sein“. (Aller weltl. Staaten Hauptstütze ist die Religion, v. Val. F. v. Emeric. Augsburg 1768. S. 127 — eine höchst empfehlungswürdige, zeitgemäße Schrift!) Es ist ein Gott, heißt: es ist nicht nur ein nackter Mensch, welcher eben wegen dieser seiner sichtbaren Blöße Mensch heißt, sondern es ist

auch ein unsichtbarer, in Wind und Wolken, in Blitz und Donner, in Feuer und Wasser gekleideter Mensch; es ist nicht nur ein Herr, wie der Mensch, d. h. ein nur auf einige Morgen oder Meilen Landes eingeschränkter Herr; es ist auch ein „Herr der ganzen Erde“ (Josua 3, 13); es ist nicht nur ein mikrokosmischer, kleinweltlicher Gott, welcher Mensch heißt, sondern es ist auch ein makrokosmischer, großweltlicher, großmächtiger Mensch, welcher aber nicht mehr Mensch ist und heißt, sondern Gott. *Physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.* (Macrob. in Somn. Scip. 2, 12.) Daß übrigens die Götter übersinnlich, d. h. nicht sinnlich, nicht sichtbar sind, wenigstens in der Regel, das ist etwas Nichtsagendes, Untergeordnetes, gar nicht in dem Wesen der Götter an sich selbst Begründetes; denn die Götter sind ursprünglich keineswegs aus Neigung, aus Vorliebe zur Unsichtbarkeit oder gar aus ascetischer Ueberzeugung, daß das Sichtbare das Vergängliche, das Nichtige ist, sondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nur deswegen nicht sinnlich, weil die sinnliche Anschauung, die Erfahrung ihnen nicht das Wort redet, vielmehr geradezu die Existenz abspricht oder sie wenigstens aus ihrem Gebiete in das unsichtbare Gebiet der menschlichen Einbildungskraft verweist. Erst die spätere, hintendrein kommende Reflexion verwandelt diese unfreiwillige Unsinnlichkeit in das gesuchte Vorrecht der Uebersinnlichkeit. *ἄορατος*, unsichtbar heißt Gott nicht im Alten, sondern im Neuen Testament. Wenn der hebräische Gott das Gesetz gibt: „du sollst dir kein Bildniß (*simulacrum*, *sculptile*) noch irgend ein Gleichniß (*forma*, *imago*) machen weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist“ (2. Mos. 20, 4), so will er mit dieser seiner Bildlosigkeit im Unterschied von den aus Holz und Stein gebildeten Göttern oder

Götzen der Heiden nicht den Unterschied zwischen Ueber- oder Un-
sinnlichkeit und Sinnlichkeit, sondern zwischen Leben und Tod
ausdrücken. „So er betet für seine Güter, für sein Weib, für
seine Kinder, schämet er sich nicht mit dem Leblosen (τῷ ἀψύχῳ)
zu reden, rufet das Schwache um Gesundheit an, bittet den Tod-
ten (τὸν νεκρόν) um Leben“. (Weish. 13, 17. 18.) „Sie
haben Mäuler, heißt es von den Götzen, und reden nicht, sie haben
Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht“. (Psalm
115, 5. 6.) Ebenso heißt es 5. Mos. 4, 28 von den durch
Menschenhände aus Holz und Stein gemachten Göttern: „sie
sehen nicht und hören nicht und essen nicht und riechen nicht“,
d. h. sie leben nicht. Brot essen, Speise verzehren, עָכַל עָכַל bedeutet
sogar im Hebräischen so viel als leben. Lebendig dagegen,
חַיִּים im Neuen, chaj im Alten Testament ist das Beiwort, welches
den wahren Gott vom gemachten, vom todten Götzen unterschei-
det. „So wahr ich lebe“ (wörtlich: lebend oder lebendig ich) ist
der Schwur des hebräischen Gottes. (4. Mos. 14, 21.) Und
daß dieses Leben in der That wirkliches, volles Leben ist, Leben
im Sinne und nach dem Maassstab des menschlichen, das beweist
unter Anderm der Schwur oder die Bethuerung „bei dem Leben
Jehovahs und dem Leben deiner Seele“ oder „so wahr
Jehovah lebt und deine Seele lebt“ (1. Sam. 20, 3. 25, 26),
und Jehovah selbst, wenn er Jerem. 51, 14 bei seiner Seele
(חַיִּיךָ von חַיִּי Hauch, Seele, Leben, Gemüth, Begehrungs-
vermögen, Selbst) schwört.

37.

Theismus und Anthropomorphismus.

Der Mensch verehrt als Gott allerdings nur das, was „über ihm“ ist, aber gleichwohl durch das Band der Wesenseinheit, der Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit — „wir sind seines Geschlechts“, „göttlichen Geschlechts“, Apstgesch. 17, 28. 29 — mit ihm zusammenhängt. Ist das göttliche Wesen wirklich, wie man vorgibt, ein absolut, ein wesentlich andres Wesen, als das menschliche, so hat der Mensch auch gar keinen Verstand und Sinn, folglich auch keinen Funken von Verehrung und Bewunderung für Gott, denn es fehlt ihm der Maassstab der Werthschätzung. Wer kann einen Dichter ohne dichterischen, einen Musiker ohne musikalischen Sinn als den höchsten Meister lobpreisen und verehren? Als höchstes Wesen kann ich nur verehren, was mein eignes Wesen besitzt und ausdrückt, aber in einem Grade, in einer Vollkommenheit, die mir abgeht, aber eben deswegen zur Verehrung und Bewunderung mich hinreißt. Gott ist das vollkommenste, höchste Wesen — der Höchste, *ὁ ψιτος* im Neuen, *יהוה* im Alten Testament, aber der Höchste wovon? Von sich selbst, oder von Nichts? Welcher Unsinn! Er ist das vollkommenste höchste Wesen des menschlichen Wesens. Gott ist ein Superlativ, aber der Positiv dieses Superlativs ist der Mensch. Die hebräische Sprache, welche keine besondere Superlativform hat, gebraucht sogar unter Anderm zur Bezeichnung des Superlativs das Wort Jehovah oder Gott. Berge Gottes, sagt sie z. B., um die höchsten Berge, Erdern oder Bäume Gottes, um die höchsten, größten Bäume zu bezeichnen. „Was Gottes ist, ist vortrefflich, ausgezeichnet“, aber es ist nur Gottes, es wird nur auf den Höchsten als seine Ursache zurückgeführt, wenn man

anders das Verhältniß von Ursache und Wirkung in diesen Redensarten will gelten lassen, weil es das Höchste in seiner Art ist. „Grausamer! sagt bei Homer (I. 16, 33—35) Patroklos zum theilnahmlosen Achilleus, nicht dein Vater war traun der reißige Peleus, noch auch Thetis die Mutter, dich schuf die finstere Meerfluth, dich hochstarrende Felsen, denn (weil, darum daß, *ὅτι*) starr ist dein Herz und gefühllos.“ Das heißt: du stammst aus dem Steinreich, weil dein Herz steinhart und steinkalt. Das Von der Geburt oder Abstammung drückt nur das Von der Eigenschaft, das von Stein sein nur das steinern sein aus. So auch hier; du bist des Höchsten Baum, weil du der höchste Baum, göttlichen Ursprungs, weil göttlichen Wesens.

Gott ist ein Superlativ, d. h. Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und eben damit ohne Mängel und Schranken. Gott ist das „unbedingte, das unbeschränkte, das unendliche Wesen“; aber wenn man bei diesen Un's stehen bleibt, wenn man sie zu selbstständigen Bestimmungen macht, so hebt man nicht nur das menschliche, sondern auch göttliche Wesen auf, verfällt in wesen- und bodenlosen Unsinn. Unendlichkeit ist eine bloße Verneinung von Schranken und erfordert daher wesentlich einen Kern, ein Etwas, dessen Schranken, dessen Endlichkeit sie verneint, d. h. eine bestimmte Thätigkeit, Kraft oder Eigenschaft, durch welche sie erst Inhalt und Sinn, göttlichen und menschlichen Sinn bekommt. „Die Unendlichkeit ist durch alle Eigenschaften Gottes ausgegossen.“ Diese unendlich gedachten, diese auf den höchsten Grad gesteigerten Eigenschaften sind aber die Eigenschaften des menschlichen Wesens. Gott ist daher wohl das übermenschliche, das unendliche Wesen, aber wohlgerneht! das unendlich menschliche, das übermenschlich menschliche Wesen — ein Wesen, das mehr, unend-

lich mehr Mensch ist, als der Mensch selbst — ein sehendes, wissendes, fühlendes, liebendes Wesen, wie der Mensch, aber mehr, unendlich mehr sehendes, unendlich mehr wissendes, unendlich mehr fühlendes und liebendes Wesen, als der Mensch. „Du (Gott) machst oder lässest ihn (den Menschen) mangeln wenig von Gott (d. h. wenig weniger, geringer sein, als Gott, nicht Engel, wie sonst Einige übersetzten), mit Ehre oder Herrlichkeit und Schmuck oder Hoheit krönst oder hast du gekrönt ihn, du lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände, Alles hast du gelegt, gesetzt unter seine Füße.“ (Psalm 8, 6. 7.) Zwischen Gott und Mensch ist also kein qualitativer, sondern ein quantitativer Unterschied; der Mensch ist, was Gott, nämlich: Herr, aber er ist es weniger als Gott oder in einem niederen Grade. „Eines Menschen Barmherzigkeit gehet allein über seinen Nächsten, aber Gottes Barmherzigkeit gehet über alle Welt“ (alle Menschen, *πάντων σάρκα* Sirach 18, 13). „Sei den Waisen wie ihr Vater . . . und du wirst sein wie der Sohn des Höchsten und er wird dich lieben mehr als (*ἢ* als, nicht *ἢ* die, was ganz unpassend, ja abgeschmackt wäre) deine Mutter.“ (Sir. 4, 10.) „Kann auch ein Weib, sagt Jehovah zu seinem Volke, ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie desselbigen vergäße, so will Ich doch deiner nicht vergessen.“ (Jesaias 49, 15.) „Es ist zwar wahr, daß weil Gott kein Accidens zukommt, das Mitleid oder die Barmherzigkeit in ihm kein solcher Affect ist, wie in uns. Aber weil die Barmherzigkeit nicht von seinem Wesen unterschieden ist, so ist sie in Gott etwas weit Heißeres, Glühenderes, ardentius, als wir denken können.“ (Chemnitius in Glassii Philol. s. ed. Dathius p. 942.) „So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr, *πόσῳ*

μᾶλλον, wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?" (Matth. 7, 11.) Wenn also ihr trotz eurer Schlechtigkeit und Böswilligkeit Väter seid, wie viel mehr ist er Vater? „Wenn schon, sagten die Rabbinen, ein Mensch, wie einst ein Mann über sein verstoßenes Weib, als er es nothleiden sah, sich erbarmte, wie viel mehr mußt du, von dem geschrieben steht: „Barmherzig und gnädig ist er“, von Barmherzigkeit gegen uns erfüllt werden?" (Schoettg. Hor. Hebr. et Talm. in Ev. Matth. 7, 11.) „Herr! ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehst, sondern sprich nur ein Wort (befiehl nur mit einem Wort), so wird mein Knecht gesund. Denn ich bin ein Mensch, dazu der Obrigkeit unterthan und habe unter mir Kriegsknechte, doch wenn ich sage zu einem: gehe hin, so gehet er, und zum andern: komm her, so kommet er und zu meinem Knechte: thue das, so thut ers.“ (Matth. 8, 8. 9.) Wenn also mein, eines untergeordneten Herrn oder Menschen Wort so viel vermag und bewirkt, wie viel mehr erst dein Wort, dein Befehl? „Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte Er etwas sagen und nicht thun? Sollte Er etwas reden und nicht halten?" (4. Mos. 23, 19.) Gott ist nicht stumm, wie die Götzen, die „nicht reden durch ihren Hals" (Ps. 115, 7); er spricht und verspricht, wie der Mensch; aber was er sagt, ist wahr, zuverlässig, denn die Gründe, bemerkt Hugo Grotius zu dieser Stelle, warum die Menschen ihr Versprechen nicht halten, weil sie nämlich etwas nur betrügerisch versprechen, oder ihr Versprechen bereuen oder von unvorhergesehenen Fällen überrascht werden oder nicht im Stande sind, das Versprochene zu leisten, alle diese Gründe fallen bei Gott weg. Daher heißt es auch im Neuen Testament: „es ist unmöglich, daß Gott lüge" (Hebr. 6, 18), Gott ἀληθής, wahrhaft, der Mensch aber ψεύστης nach

Pf. 116, 11: „Lügner“ (unzuverlässig), „falsch“ nach Luther, treulos. (Röm. 3, 4.) Wahrhaftigkeit ist übrigens auch eine wesentliche Eigenschaft des heidnischen Gottes. Was wir so eben aus dem Munde eines Christen vernommen, hat schon ein heidnischer Philosoph in Bezug auf die berühmten Worte des homerischen Zeus zur Thetis gesagt: „die drei Ursachen — der Christ hat sie unnöthiger und unlogischer Weise zu vieren gemacht — warum die Menschen ihr Versprechen nicht halten, Unredlichkeit, Unentschiedenheit, Unmacht fallen sämmtlich bei Gott weg: der Betrug, weil er das Gute liebt, der Widerruf, weil er beständig, das Unvermögen, weil er Alles vermag, vollbringt“, τῷ τελεσιουργῷ, τὸ ἀτελεύτητον. (Stob. Tit. 11, 24.) Wahrhaftigkeit ist aber nichts weniger als eine Eigenschaft der Theologie, sondern vielmehr eine Tugend der Anthropologie; denn erst die Wahrhaftigkeit ist die Offenbarung des wahren Menschen. Wenn es daher heisst: „Gott ist kein Mensch, daß er lüge“, so ist damit nicht gesagt: Gott ist überhaupt kein Mensch, sondern nur: Gott ist kein lügenhafter Mensch. Diese Erklärung läßt sich selbst sprachlich rechtfertigen. Es heisst nämlich im Hebräischen: „nicht Mensch Gott und er lügt, und (nicht) Menschensohn und er bereut.“ Das hebräische Und, das sogen. Waw copulativum steht aber oft statt des Pronomen relativum und kann also auch hier so übersetzt werden: Gott ist nicht oder kein Mensch, welcher lüget. „Lügen ist gemein (unfrei, des freien Mannes unwürdig, ἀνελεύθερον), sagt Apollonios bei Stobäus (a. a. O.), Wahrheit edel.“ Und Sirach (20, 26): „die Lüge ist ein häßlicher Schandfleck an einem Menschen und ist gemein bei ungezogenen Leuten.“ Wenn aber die Lüge unedel, gemein, schändlich ist, wie viel mehr, πόσω μᾶλλον ist sie ungöttlich! „Alles Wirkende liebt auf seine Weise seine Wirkungen, wie die Eltern die Kinder,

die Dichter ihre Gedichte, die Künstler ihre Werke, wie viel mehr haßt Gott Nichts, da er die Ursache von Allem?" (Thomas A. S. c. gent. 1, 96, 4.) „Alles liebt, insofern es ist, auf seine Weise von Natur sein Sein, um vieles mehr (multo magis) liebt also Gott sein Sein.“ (1, 80, 4.)

„Zeus, d. h. Gott, sagt Solon in seinen Hypothesen, Ermahnungen an sich (Anthol. Lyr. Bergk 13, 25), ist nicht jähzornig, *ὀξύχολος* wie ein sterblicher Mensch.“ Und in der Bibel sagt der Prophet Hosea (11, 9): „ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben, denn Ich bin Gott und nicht ein Mensch“, d. h. nicht ein Mensch, der in seinem Zorne unversöhnlich beharrt, der nimmer gut wird, daher am Schlusse des vorhergehenden Verses Gott sagt: „mein Herz hat sich gewendet, mein Mitleid ist entbrannt“, „meine Barmherzigkeit ist zu brünstig“, wie Luther übersetzt, und der Psalmist: „barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht immer hadern, noch ewiglich Zorn halten.“ (Ps. 103, 8. 9.) Nicht also der Zorn überhaupt, sondern nur diese bestimmten Arten des Zorns, wie der Jähzorn, der unversöhnliche Zorn werden von Gott ausgeschlossen. Was wäre auch ein leidenschaftsloser Gott für den leidenschaftlichen, sinnlichen, naturkräftigen Menschen der alten Welt? Nur wo der Mensch den Zorn überhaupt, auch an sich selbst verwirft, entfernt er ihn auch von seinem Gotte, seinem Ideale, seinem Wunschwesen, denn er verneint nur von Gott, was er an sich selbst verwünscht. Die Lüge, sagt Plato (Pol. 2, 20 und 21), wird nicht nur von den Göttern, sondern auch von den Menschen gehaßt, aber sie wird nur deswegen von den Göttern gehaßt, weil von den Menschen. So ist der Mensch das Maas und Original Gottes. „Gott ist treu.“ (1. Kor. 1, 9.) Was heißt das? „Rabbi Si-

meon hatte von einem Ismaeliten einen Esel gekauft. Als seine Schüler an dem Halse desselben einen Juwel hängen sahen, riefen sie aus: Rabbi! der Segen Gottes macht reich! (Sprüchw. 10, 22) er aber antwortete: ich habe den Esel gekauft, aber nicht den Juwel, und gab diesen dem Ismaeliten zurück. Siehe, aus der Treue der Menschen kannst du die Treue Gottes erkennen." (Schoettg. Hor. Hebr. in 1. Cor. 1, 9.) „Ohne Glauben (und Vertrauen) ist es unmöglich, Gott gefallen" (d. h. „Gnade finden vor Gott", Beifall finden bei ihm, von ihm geliebt werden, Hebr. 11, 6). „Aber auch die biedern Menschen lieben nicht Diejenigen, die ihnen nicht glauben oder trauen, geschweige erst der Gott", *οὐ φιλοῦσι τοὺς ἀπιστοῦντας*. (Xenoph. Cyrop. 7, 2, 17.) „Wie man, sagt derselbe (ebendaselbst 1, 6, 6), von den Menschen nichts erwirkt, wenn man sie um etwas Gefegwidriges ersucht, ebenso erhält man billiger oder natürlicher Weise nichts von den Göttern, wenn man sie um etwas bittet, was den göttlichen Gesetzen (Naturgesetzen) zuwider ist." „Wenn ein Dichter achtungswerthe Menschen unmäßig lachen (vom Lachen überwältigt werden) läßt, so ist es nicht zu billigen, viel weniger, wenn Götter. Nicht ist es daher zu billigen, wenn Homer von den Göttern sagt: Unermeßliches Lachen erscholl den seligen Göttern." (Plato Pol. 3, 3.) „Es ist Gottes unwürdig, etwas ohne Zweck und Grund zu thun, denn es verträgt sich dieß selbst nicht mit der Würde eines ernststen Menschen." (Cic. de div. 2.) Athenäus tadelt es in seinem Deipnosophisten (10, 33), daß von den Künstlern und bei seinen festlichen Aufzügen Dionysos weintrunken vorgestellt und so „den Zuschauern gezeigt wird, daß der Wein selbst auch den Gott besiegt. Und doch würde sich dieß nicht einmal ein gesetzter Mann gefallen lassen." „Die Thränen (die blutigen Tropfen über den Tod des Sarpedon bei Homer J. 16,

459) dichten dem Gott nicht Traurigkeit an, denn diese ist selbst bei den Menschen Krankheit oder Fehler, νόσσηα.“ (Heraclid. P. Alleg. Hom. p. 466. Opusc. Mythol. Gale.) Wir kommen hier wieder auf die gemüthliche Verbindung (das Hendiadyhs) von Gott und Mensch, nur daß hier derselbe Gedanke einmal im Positiv, das andre Mal im Superlativ ausgedrückt wird. Aber zerreißt nicht dieses communistische Band von Gott und Mensch die Bibel, wenn sie spricht: „Niemand ist gut, denn der einige Gott?“ (Matth. 19, 17.) Nein! denn der Sinn ist: Niemand ist so gut, wie Gott, Niemand vollkommen, Niemand im höchsten Grade gut. Freilich kann man auch in der Begeisterung für den höchsten Grad nur dem Besten den Namen des Guten, nur dem Weisesten den Namen des Weisen, nur dem höchsten Wesen den Namen und Rang des Wesens einräumen. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien. (Lebib, arabischer Dichter zur Zeit Muhameds.)

38.

Der Kultus.

Wie der Grundstoff, das Grundwesen der Götter das menschliche Wesen ist, so sind auch die (positiv) religiösen Gefühle und Gesinnungen, d. h. die auf die Götter sich beziehenden Gefühle und Gesinnungen rein menschliche; denn sie unterscheiden sich nicht von den Gefühlen und Gesinnungen, die der Unterthan seinem König, der Schützling seinem Beschützer, der Knecht oder Diener seinem Herrn, das Kind seinem Vater gegenüber hat.

Gott ist der Herr der Welt, der Menschen, aber nur weil er sie gemacht oder hervorgebracht. Der erste, ursprüngliche Herr ist der Vater — daher auch der erste Bindestoff der Menschheit

das Blut, aber nicht das rohe, selbstische Blut, das im Bruderkampf vergossen um Rache zum Himmel schreit, sondern das schon im Menschen zum Dasein eines andern Menschen vorbereitete und umgearbeitete Blut. Nicht die verträgliche Hand, aber auch nicht die drohende, gewaltthätige Faust, überhaupt nicht die Glieder der Willkür — die Lenden nur — „Könige sollen aus deinen Lenden kommen“ 1. Mos. 35, 11 — sind die Grundsäulen des Gemeinwesens. Der Contrat social, der Tractatus politicus, der Leviathan sind grundlos, aber nicht weil sie gottlos, sondern naturlos sind, wenigstens nur eine und zwar spätere Thatsache der Naturgeschichte des Menschen zur einzigen und ersten gemacht haben. So wenig aber ursprünglich von einer willkürlichen Vereinbarung oder Unterwerfung, so wenig hängt von einer willkürlichen Gottesverehrung, d. h. einer solchen, die nur auf den guten Willen und Glauben des Menschen sich stützt, das Gemeinwesen ab. Die innerliche Grundlage, die Gesinnung, die Ehrfurcht, welche das Gemeinwesen zu seinem Entstehen und Bestehen voraussetzt, ist die naturbegründete, mit der Muttermilch eingefogene, aus physischer, unwillkürlicher Abhängigkeit und Anhänglichkeit entsprungene Ehrfurcht vor den Eltern. Zwischen der Ehrfurcht vor den Göttern und der Ehrfurcht vor den Eltern ist aber kein Unterschied. „Es ist geschrieben, sagen die Rabbinen, 2. Mos. 20, 12: Ehre (honora, כבוד) deinen Vater. Und anderswo steht geschrieben Sprüchw. 3, 9: „„Ehre (honora, כבוד) Gott von deinem Gut.““ So sehr setzt die Schrift die Ehre Gottes der Ehre der Eltern gleich. Anderswo heißt es 3. Mos. 19, 3: „„Jeder fürchte (timeat, revereatur, ירא) Vater und Mutter““, und an einem Orte 5. Mos. 6, 13: „„Fürchte (timebis, ירא) den Herrn deinen Gott.““ So sehr setzt die Schrift die Furcht Gottes der der Eltern gleich. Ferner heißt es

2. Mos. 21, 17: „„Wer Vater oder Mutter flucht, der soll des Todes sterben.““ Aber 3. Mos. 24, 15 heißt es: „„welcher seinem Gott flucht.““ So sehr setzt die Schrift die Segnung (Lob) Gottes und der Eltern gleich.“ (Schoettg. H. H. in 1. Joh. 4, 20.) Es gibt daher, sagt angeblich die Pythagoräerin Periktione bei Stobäus (Floril. 79, 50), „kein größeres Vergehn und Unrecht als die Gottlosigkeit (das Unehreverbietigsein, ἀσεβείν) gegen die Eltern.“ „Bist du klug, mein Sohn, sagt Sokrates (Xen. Mem. 2, 2, 14), so bittest du die Götter um Vergebung, wenn du gegen deine Mutter gefehlt hast, damit nicht auch sie dich für undankbar halten und dir ihre Wohlthaten entziehen.“ „Die Undankbaren sind es, die sich auch am wenigsten um die Götter, um die Eltern, um Vaterland und Freunde bekümmern.“ (Xen. Cyr. 1, 27.) Aber die Undankbarkeit gegen die Eltern ist der höchste Grad der Undankbarkeit. Wer gegen die Eltern undankbar und unehreverbietig, ist es auch gegen die Götter. So hängt die Ehrfurcht vor den Göttern von der Ehrfurcht vor den Eltern ab; ja! sie stammt selbst von dieser ab, sie ist nur von diesen auf jene übertragen, wie überhaupt die Gottheit nur ein vom Menschen auf die Natur übertragenes Wesen ist. Erst muß man auf der Erde Eltern haben, ehe man sich im Himmel Eltern vorstellen kann; erst muß man dem unmittelbaren, gegenwärtigen Urheber seines Daseins sich zu Dank verpflichtet fühlen, ehe man auf den mittelbaren, entfernten Urheber dieses Gefühl übertragen kann. Vom Verstande oder von der Natur ausgegangen, sind freilich die Eltern, da sie selbst die Natur zur Voraussetzung haben, die zweiten Götter — *δευτέρους καὶ ἐπιτελείους τινας θεούς* nennt sie Hierokles bei Stob. 79, 53 —; aber vom Menschen oder vom Gefühl aus sind sie „wegen ihrer Nähe, wie derselbe sagt, wenn man anders so reden darf, uns werther, geehrter (*τιμιωτέρους*)

selbst als die Götter“, d. h. die ersten, eben weil die nächsten Götter. Wer nicht zuerst aus Erfahrung weiß, was ein Vater ist, weiß auch nicht, was ein Gott; wer nicht dem Menschen gegenüber sich als Kind gefühlt, kann auch nicht der Natur oder Gottheit gegenüber sich als Kind denken und fühlen. Die Eltern sind aber deswegen Götter — *νόμιζεσαν τὸν τοῦ γονεὶς εἶναι θεοῦς* — Gegenstände religiöser oder, was eins ist, höchster Verehrung, weil sie die Urheber oder Ursächer des höchsten Gutes, des Lebens sind, *αἱτίαι τῆς γενέσεως*, wie sie Diodor irgendwo und Anaximenes (Stob. 79, 37) nennt. Ebenso ist der Grund der Gottesverehrung, daß, was Gott zu Gott, zu einem verehrungs- und anbetungswürdigen Wesen für den Menschen macht, nur dieß, daß er der Urheber seines Lebens ist, sein „Schöpfer“, sein Hervorbringer. *אֲנִי, אֱלֹהֵי* mein Macher, mein Schöpfer, das heißt: mein Gott; „du Jehovah unser Vater“, *אֲבִינוּ* (Jes. 63, 16). „Du, Jehovah, heißt es nochmals (64, 7), bist unser Vater, wir sind der Thon, du aber unser Bildner, das Werk deiner Hände wir alle.“ Der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Vater — abgesehen von dem übrigen, nicht hierher gehörigen Unterschied zwischen Gott und Mensch — ist nur der, daß jener der gemeinschaftlich eigene, der allgemeine Vater ist — *ὁ κοινὸς πάντων πατήρ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν Ζεὺς* (Musonius Stob. 79, 51) — dieser der ausschließlich eigene Vater ist. So gut aber der Mensch Gott als Vater gegenüber kindliche, so gut hat er Gott als bloßem Herrn gegenüber knechtische, Gott als König gegenüber unterthänige Gefühle und Gesinnungen. „Wenn ein Mensch, sagt R. Samuel Ben David, zu einem irdischen König käme, um etwas von ihm zu erbitten, sich aber von ihm wegwendete und mit seinem Nachbar spräche, so würde sicherlich der König ihm zürnen und ihn aus seinem Palast

fortgehen heißen. Ebenso verhält es sich, wenn Einer steht vor dem König aller Könige.“ (Schoettg. H. H. in 1. Cor. 14, 16.) „Thörichter“, ruft Tertullian dem Keger Marcion zu, welcher behauptete, daß Gott nur gut und daher nicht zu fürchten sei, „du läugnest, daß der, den du Herrn nennst, zu fürchten sei, da dieser Name eine Macht bezeichnet, die man (auch?) fürchten muß? Aber wie wirst du (ihn) lieben, wenn du dich nicht fürchtest, ihn nicht zu lieben?“ (adv. Marc. 1, 27.) Jakob sagt zu seinem Bruder Esau, als dieser ihn fragt: „was willst du mit allem dem Heer?“ „Daß ich Gnade fände (in den Augen) vor meinem Herrn.“ 1. Mos. 33, 8. Aber mit denselben Worten spricht Abraham zu dem ihm erscheinenden Jehovah: „Herr, habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen“ (1. Mos. 18, 3), und Lot zu den Engeln: „dein Knecht Gnade gefunden hat vor deinen Augen.“ (19, 19.)

Eben deswegen, weil Gott Vater, Herr, König, also auch dieselben Gefühle und Gesinnungen für sich beansprucht, welche der Wohlthäter von seinem Günstling, der Vater von seinem Sohne, der Herr von seinem Diener, kurz der Mensch von einem andern ihm verbundnen Menschen verlangt, die Gottesverehrung also eine Verbindlichkeit, eine Pflicht ist, eben deswegen erscheint auch dem in religiösen Dingen Unwissenden, wenn gleich dieser Unwissende sonst ein sehr gelehrter Herr sein mag, dem von religiösen Vorstellungen Beherrschten der Atheist, d. h. der, welcher nicht das menschliche Wesen an die Spitze der Welt stellt, nicht nur als ruchloser Gottesläugner, weil er seinen Herrn, Schöpfer, Wohlthäter verläugnet, sondern auch als ein moralisches Ungeheuer, welches Alles über den Haufen wirft, jedes Verbrechen fähig ist. Wer die erste und höchste Verbindlichkeit verwirft, wie kann der andere untergeordnete Verbindlichkeiten anerkennen? Wer das Recht Gottes auf

Anerkennung und Verehrung nicht achtet, wie kann der die Rechte seiner Nebenmenschen respectiren? Wer seinen geistigen Vater geistig tödtet, wie sollte der nicht auch seinen irdischen Vater leiblich tödten? Wenn daher die Theisten sonst läugnen, daß der Gott des Menschen ein menschliches Wesen ist und zwar im edlen Sinne des Wortes, so gestehen sie in ihren Vorstellungen vom Atheismus ein, daß ihr Gott ein menschliches Wesen und zwar im gemeinsten, niedrigsten Sinne des Wortes, daß es sich in ihrer Religion, in ihrem Gotte nur um ihr eigenes liebes Blut und Gut handelt; denn „die Negation“, die Aufhebung Gottes ist ihnen nichts anderes, als die Auflösung der „sittlichen Bande“, d. h. der Bande, die den Menschen an sein Leben, sein Eigenthum, seine Familie, seine Rechte und besonders Vorrechte knüpfen. Allerdings hängen die sittlichen Bande von den Göttern ab, aber nur da, wo Alles von den Göttern abhängt, wo der Segen des Acker- und Weinbaus noch nicht durch den Dünger der Chemie, sondern nur durch die Huld der Götter bedingt ist, noch nicht Naturgesetz, Naturnothwendigkeit, sondern nur ihr Wille über Wind und Wetter, Regen und Sonnenschein je nach dem Betragen der Menschen gegen sich und die Götter verfügt, wo die Götter noch unmittelbaren, vertrauten Umgang mit den Menschen pflegen, „in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Gestalt nachahmend, durchgehn die Gebiete der Menschen, Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.“ (Hom. O. 17, 485.) Wo Zeus Xenios der einzige Schutz des Fremdlings ist, da hängt freilich von der Anerkennung und Verehrung des Zeus auch die Anerkennung und Heilighaltung des Gastrechts ab; und da, wo richtiges Maaß und Gewicht Sache der Religion, nicht der Polizei, Sache Gottes, nicht des Menschen ist, wie bei den Israeliten, wo es heißt: „Richtige Waage ist Jehovah

heilig" (Sprüchw. 16, 11), „wo also leichteres Gewicht führen Trevel gegen Gott“, wo im Allerheiligsten ein Originalmaaß stand (Michaelis, Mos. Recht S. 227), die Aufsicht über Maaß und Gewicht demgemäß eine Verrichtung der Diener Gottes war (Ebend. S. 52); da ist freilich mit dem Gotte auch das Ebenmaaß und Richtigkeit des menschlichen Verkehrs, des Handels und Wandels aufgehoben. Wo aber ein Gottesamt zu einem Staatsamt, der Staat selbst zum Zeus Xenios wird, wo der Mensch eine Verrichtung oder Eigenschaft Gottes in der Menschenwelt zu einer selbstständigen gesetzlichen Anstalt oder Tugend, in der Natur zu einer selbstständigen Kraft macht, wo es also eine selbstständige Staats- und Rechtslehre, eine selbstständige Naturlehre gibt, die nicht mehr im Winde den Hauch Gottes (Jes. 40, 7), im Donner die Stimme Gottes, im Blitz das Feuer Gottes (1. Kön. 18, 38) erblickt, da ist der Atheismus nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch sittliche Wahrheit und Nothwendigkeit. Es gibt nur Einen wahren, Einen ehrwürdigen Gott — es ist der unmittelbare, selbstthätige, selbstredende, selbstleuchtende, selbstblitzende, selbstdonnernde, selbstregnende Gott der alten Welt. Entweder diesen oder keinen Gott. Auch die Götter gedeihen nicht auf jedem Boden, auch ihre Existenz ist an Zeit und Raum gebunden. Nur da ist der Gottesglaube Wahrheit und Gesundheit, wo er Natur ist, wo der Atheismus, versteht sich der theoretische, von dem die Bibel, wenigstens das Alte Testament nichts weiß, eine Unmöglichkeit, der Gottesglaube eine unumgängliche Nothwendigkeit, wo er eins mit dem Verstande des Menschen selbst ist, wo dieser sich gar keine andere Ursache überhaupt denken kann, als einen Gott, wo also der Gottesbeweis noch kein Bedürfnis ist, auf dessen Befriedigung Prämien und Stipendien ausgesetzt sind, der Gottesglaube noch kein Verdienst,

welches von servilen Zeitungsschreibern und Polizeidienern öffentlich ausposaunt wird, um durch den Glauben an den Höchsten sich die Gunst des Allerhöchsten zu erwerben.

39.

Das Symbol.

Die Wahrhaftigkeit und Innigkeit der Götterverehrung beruht nur darauf, daß die Götter nicht dem Namen, sondern der That nach, wirklich Väter, Herren, Wohlthäter, Freunde der Menschen, daß sie also keine den Gefühlen und Gesinnungen, die der Mensch dem Menschen gegenüber in diesen Verhältnissen hat, widersprechende Wesen sind. Wären die Götter Das, wofür sie ihre falschen oder unwissenden Freunde ausgeben, von allem Menschlichen abgesonderte Wesen, Wesen nicht nur ohne die Schwächen und Fehler, sondern auch ohne die Kräfte und Tugenden des Menschen, Wesen also ohne Verstand, ohne Willen, ohne Gefühl für den Menschen, so fiel auch auf Seiten des Menschen der Verstand, der Wille, das Gefühl für die Götter, hiermit der Grund zu ihrer Verehrung hinweg. Müßte sich der Mensch in der Religion dieselbe Tortur anthun, um ein besonderes, außer- und übermenschliches Gottesgefühl zu erheucheln, die er sich in der Theologie anthut, um einen besondern Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen ausfindig zu machen, so verwandelte sich sein Vertrauen in Mißtrauen, seine Verehrung in Verachtung, seine Liebe in Haß, so würde er geradezu seine Götter zum Teufel. Die Götter sind wesentlich, wenn sie wenigstens wahre Götter sind, gute Wesen, aber ihre Güte besteht vor Allem

darin, daß sie dem Menschen keine theologische Heuchelei, keine geistliche Verstellung zumuthen, daß sie ihn auch sich gegenüber Mensch sein lassen, daß sie keine andern Dienste und Gaben von ihm verlangen, als er andern von ihm geliebten und verehrten Menschen erweist und sich selbst wünscht, daß sie seine Genüsse, seine Gefühle und Gesinnungen zu den ihrigen machen, nicht mit vornehmer Eitelhaftigkeit die Speisen und Getränke von sich stoßen, die das Herz des Menschen erfreuen, kurz daß sie in aller Ehrlichkeit und Offenheit dem Menschen zu verstehen oder doch zu empfinden geben, daß sie Wesen seines Gleichen, seines Wesens, daß sie, wenn auch nicht von Gestalt, doch von Herzen Menschen sind, daß sie sich nur dadurch von den Sterblichen unterscheiden, daß ihre Kraft und Einsicht noch dahin reicht, wo dem Verstande des Menschen ein undurchdringliches Dunkel, seinem Willen, seinem Wirkungsvermögen eine unübersteigliche Schranke entgegentritt.

„Ich weiß nicht, sagt die Mutter zu ihren sieben Märtyrersöhnen, wie ihr in meinem Leibe wurdet, noch habe ich euch den Lebensathem gegeben und den Bau eines jeden zusammengefügt.“ (2. Macc. 7, 22.) Aber gleichwohl weiß ich, daß die Thätigkeit, die euch gebildet, nur die Thätigkeit eines Auges und einer Hand ist und sein kann; so daß die göttliche Thätigkeit nur die ununterbrochene Fortsetzung, Ausführung und Vollendung der durch den Widerstand der Natur gewaltsam gehemmten und abgebrochenen menschlichen Thätigkeit ist. Was daher der Mensch nicht durch sich selbst sieht und erkennt, das erklärt und erleuchtet er sich durch das göttliche Auge; was er durch seine eigne Hand nicht zu erfassen vermag, das begreift er durch die göttliche. Und eben deswegen gibt er auch in herzlicher Dreistigkeit dem göttlichen Auge, was des Auges, der göttlichen Hand, was der Hand ist — dem Auge den Blick der Bewunderung, der Hand den Druck des

Dankes, den Kuß der Verehrung, aber keinen symbolischen, sondern wirklichen Kuß.

„Der Cultus (sagt D. Müller in seinen Proleg. zu einer wiss. Myth. S. 258), welcher die Gefühle des Göttlichen in sichtbaren äußeren Handlungen darstellt, war seiner Natur nach durch und durch symbolisch. Niemand kann im Ernste zweifeln, daß das Niederfallen bei der Anbetung symbolisch sei, indem körperliche Erniedrigung sehr deutlich geistige Unterordnung bezeichnet . . . aber daß es auch das Opfer ist, ist gerade ebenso gewiß. Wie wollte sich denn das anerkennende Gefühl, daß es der Gott ist, der uns speist und trinkt, in Handlungen fund geben, als dadurch, daß ihm ein Ehrenantheil von der Nahrung gegeben und dem menschlichen Gebrauche entzogen wurde. Weil aber das Symbolische eben darin sein Wesen hat, daß man das Zeichen in wirklichem Zusammenhang mit dem Bezeichneten denkt, lag hier der abergläubische Irrthum sehr nahe, den Göttern werde damit wirklich etwas Angenehmes erzeugt; sie genössen davon. Aber den Gebrauch aus diesem Aberglauben abzuleiten, mit andern Worten die Absicht, einen Fettdunst zu erregen, für den ursprünglichen Grund aller Opfer zu erklären, wird wohl schwerlich angehen. Man müßte denn meinen, bei der Libation werde der Wein deswegen auf die Erde gegossen, damit ihn die Götter auflecken!“ Welche Willkür, die Vorstellungen des modernen abstracten Theismus zum Maassstab der alten Welt zu machen, und nun die ursprünglichsten, unmittelbarsten, kindlichsten Vorstellungen für abergläubischen Irrthum zu erklären, da doch offenbar überall gerade die im Sinne der späteren Zeit abergläubigsten Vorstellungen und Gebräuche die ältesten sind, überall, wo der Mensch vom sogenannten Glauben zum Aberglauben abfällt, dieser Abfall nur eine Rückkehr zum Glauben der Urväter ist. So

wie die Thräne kein bloßes Zeichen, sondern wirklicher Ausdruck und Ausfluß des Schmerzes ist, so ist auch das Niederfallen bei der Anbetung ursprünglich kein bloßes Zeichen der Unterwürfigkeit und Höflichkeit, sondern ein unmittelbarer, unwillkürlicher Ausdruck von der Gewalt der Empfindungen und Gemüthsbewegungen, mit denen er zu den Göttern steht; denn die Macht, vor der sich der Mensch zuerst beugt und zu Boden fällt, selbst wo er sich vor den Göttern niederwirft, ist die Macht seiner Furcht, seiner Schmerzen, seiner Wünsche, seiner Herzensangelegenheiten. Erst aus diesem unwillkürlichen sich zu Boden Werfen ist das willkürliche entsprungen und auch ohne innere Nothwendigkeit, ohne die entsprechende Ursache zur religiösen Mode geworden. Wo der Mensch noch nicht Geist und Körper auseinander reißt, wo die Cultur noch nicht in der Kunst der Verstellung besteht, in der Geschicklichkeit, Alles auch ohne inneren Drang und Grund thun und sagen zu können, da ist die körperliche Erniedrigung, da ist überhaupt das der spätern Zeit symbolische Zeichen der Sache die Sache selbst — ein Sinnbild, ja! aber ein Bild, das nicht *σμοιούσιος*, sondern *σμοούσιος*, nicht ähnlichen, sondern gleichen, desselben Wesens mit dem Wesen seines Gegenstandes ist.

„Das Waschen mit Wasser, die körperliche Reinheit war bei den Priestern Symbol der moralischen Reinheit, der Sündlosigkeit.“ Nein! sie war mehr, sie war Sache selbst, wesentlicher Bestandtheil der moralischen Reinigkeit selbst. Der Mörder befleckt sich mit Blut, der Unmäßige mit Speisen und Getränken, der Zornige mit Geiße, der Unzüchtige mit venerischem Gifte, der Lieverliche mit seinen eignen Excrementen, kurz der moralisch Schmutzige mit körperlichem Schmutze aller Art. Wer dagegen keinen Schmutz an und auf sich leiden kann, kann auch keinen in sich leiden, wenigstens so lange er in der Harmonie von Geist

und Körper lebt, wie das Alterthum, dessen Ethik sich auf Physik gründete, dessen Haß gegen das Laster physischer Abscheu war.

Die Griechen und Römer opferten den obern Göttern, den Göttern des Lichts und Lebens weiße, den untern, den Göttern des Todes und der Finsterniß schwarze Thiere und drehten diesen beim Schlachten den Hals unterwärts, jenen aufwärts. Diese Handlungen und Farben sind Zeichen, die aber das Wesen, die Bedeutung der betreffenden Götter nur auf synonyme, gleichbedeutende Weise versinnlichen, denn Weiß wirft das Licht unzerlegt zurück, erhellt, erheitert, erfreut; Schwarz verschluckt alle Farben, alle Lichtstrahlen, wie die Unterwelt alle Lebensfreuden, macht finster, traurig, verstimmt. „An den Horäen, dem den Göttinnen der Jahreszeiten gewidmeten Feste in Athen, wo sie um Abwendung der übermäßigen Dürre angerufen wurden, ward das ihnen bestimmte Opferfleisch nicht gebraten, welches ein Symbol der Hitze gewesen wäre, sondern gesotten, weil das Sieden mehr eine obschon durch Wärme gemäßigte Feuchtigkeit anzeigt.“ (Nork, *Etym. symb. mythol. Wörterb. Horen*. Vgl. auch Heffter, *Relig. der Griech. und Röm.* S. 162.) Der Mensch thut, was die Götter, aber nur im Kleinen, was sie im Großen thun; er versinnlicht die Sache durch die Sache selbst, wie hier das Zeitigen der Früchte durch Kochen, die wohlthätige Wirkung der durch Feuchtigkeit gemilderten Wärme durch eben dieselbe, nur daß die Sache der Götter Natur, die des Menschen Kunst ist, die religiöse Mimik daher unendlich hinter ihrem Gegenstand zurückbleibt.

Das Symbol stellt ein Allgemeines dar, einen Gattungsbe-
griff, aber in einem Einzelnen, das selbst zu dieser Gattung ge-
hört, selbst ein Stück Gattung ist, ja ursprünglich die ganze Gat-
tung in sich faßt. So ist der Phallus ein Symbol der göttlichen

Schöpfungskraft; aber der Phallus, freilich nicht der hölzerne oder steinerne, ist ein Organ, womit man keine Sinnbilder, sondern wirkliche Wesen macht, ein Organ also der schaffenden Naturkraft selber; so ist die Flamme ein Symbol der Vesta, der Göttin allerdings des bildlichen Feuers, der Liebesgluth, mit der der Mensch an seiner Vaterstadt, seiner Familie, seinem Heerde hängt, der Eigenliebe also und Eigenwärme — *ἑστίας, οὐδ' οὐτε δσιώ-
τερον χωρίον ἐν ἀνθρώποις, οὐτε ἡδίων, οὐτε οὐκείότερόν
ἐστίν οὐδέν* (Xenoph. Cyr. 7, 5, 56) — aber auch der Göttin des wirklichen, sinnlichen Heerdfeuers, denn ohne physisches Feuer auch kein moralisches Feuer, die Flamme also Vesta selbst. Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellige flammam. (Ov. Fast. 6, 291.) Das Symbol ist pantheistisch, nicht theistisch. So ist auch das Licht nicht deswegen Sinnbild des Geistes, die vom Licht entnommenen Ausdrücke, wie z. B. Erleuchtung, Aufklärung, sind nicht deswegen zum Ausdruck des geistigen Klarwerdens gemacht worden, weil der Mensch zwischen dem Lichte in sich und dem sinnlichen Lichte eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit entdeckt hat, sondern deswegen, weil das Gesicht die erste Einsicht, weil mit dem Eröffnen der Augen auch der Mensch erst zum Bewußtsein erwacht, weil der erste Unterschied zwischen Täuschung — die *Ἀπάτη* ist eine Tochter der Nacht — und Wahrheit der Unterschied zwischen Nacht und Tag, kurz weil das spätere sinnbildliche Licht das erste eigentliche Licht des Menschen ist. So heißt auch der Begriff nur deswegen so, weil der Begriff mit der Hand auch der erste Begriff im Kopfe ist, weil der Mensch zuerst nur erfaßt, was er anfaßt, nur weiß, nur begreift, was Feuer, was Wasser, was Stein, was Fleisch, was Schein, was Sein, wenn er die Dinge betastet. Die Sprache bewahrt treu und dankbar in den Worten die ersten, unauslöschlichen, unvergeßlichen Eindrücke; erst, wenn diese vergeß-

sen sind, die Begriffe erweitert und verallgemeinert werden, wird der ursprüngliche, eigentliche Sinn zu einem nur bildlichen. Wie aber in der Sprache, so wird auch in der Religion, was ursprünglich die Sache selbst war, später zu einem bloßen Bilde. So gewiß die hölzernen Pferdeköpfe auf den Bauernhäusern in vielen Gegenden Norddeutschlands erst an die Stelle der weiland wirklichen Pferdeköpfe (Mork, Andeut. c. Syst. der Mythol. S. 79), die bildlichen oder symbolischen Menschenopfer in Rom — die *Oscilla ad humanam effigiem arte simulata*, Macrob. Sat. 1, 7 — erst an die Stelle wirklicher Menschenopfer getreten, so gewiß sind auch so viele andere Puppenspiele der Symbolik erst an die Stelle crasser Wirklichkeit getreten.

Speisen und Getränke sind allerdings auch Zeichen, aber Zeichen von dem Bedürfniß des Essens und Trinkens, Zeichen, die erst im Genuß ihren Sinn finden. Der Genuß von Speise und Trank ist für den gesunden, naturgetreuen, unverdorbenen Menschen noch keine traurige, sündhafte oder wenigstens durch den Sündenfall verursachte Nothwendigkeit, sondern ein Freudenfest — den Hebräern war ein Gastmahl sogar das Sinnbild der höchsten Seligkeit. Wie sollte der Mensch daher die Götter, denen er alles Gute verdankt, aber eben deswegen auch aus Dankbarkeit zurückgibt, von diesem Freudenfeste ausschließen? Sollte er die Götter nur zu müßigen Zuschauern, mit der Opfergabe von Speise und Trank nur ihrer Güte und Oberherrlichkeit ein Compliment machen? Genügte dazu nicht ein modernes Tischgebet? Wozu eine Handlung, ohne den Sinn und Zweck dieser Handlung? Wozu ein Ehrenantheil an der Nahrung ohne wirklichen Antheil? Wie kann ich einem Nichtsehenden für die Gabe der Mittel zum Malen durch ein Gemälde, einem Nichthörenden für die Gabe der Musik durch ein Concert meine Verehrung und Dankbarkeit bezei-

gen und ausdrücken? Wenn es Aberglaube ist, den Göttern Speise und Trank zu opfern oder geben, weil sie deren nicht bedürfen, so ist es auch Aberglaube, zu den Göttern zu beten, Aberglaube, überhaupt die Götter zu verehren; denn sie brauchen auch im Sinne des rationalistischen oder philosophischen Theismus keine Gebete, keine Verehrung. Aber dieser Sinn ist nicht der Sinn der Götter, der wahren, unverstümmelten, unverfälschten Götter. Der Mensch soll sie verehren, weil sie verehrt sein wollen. Nur in einem entsprechenden Sinn des Gegenstandes der Verehrung liegt der Grund und Sinn jeder Verehrung, Religion ausdrückenden Handlung. „Jene den ganzen Tag versöhnten den Gott mit Gesänge, schön anstimmend den Páan (Gesang an Apollo), die blühenden Männer Achaias, preisend des Treffenden Macht; und er hörte freudiges Herzens“, *ὁ δὲ φρένα τέρετ' ἀκούων*. (Hom. II. 1, 474.) So sinnlos es wäre zu den Göttern zu flehen, oder gar sie mit Sang und Klang zu ehren, ohne den entsprechenden Sinn dafür bei ihnen vorzusetzen, so sinnlos wäre es, ohne Genußvermögen auf Seiten der Götter ihnen Speise und Trank vorzusetzen. Wenn die Christen sich gegen die Abstammung des Menschen von der Natur sträuben, wenn sie schließen: ein empfindendes, denkendes, wollendes Wesen kann nur von einem Wesen entspringen, welches diese Eigenschaften schon fir und fertig in sich hat, so müssen sie es den Heiden, welche auch im Essen und Trinken Menschen und nicht Thiere waren, nicht verargen, wenn sie schlossen: essende und trinkende Wesen können nur von einem Wesen kommen, welches selbst isst und trinkt. Ueberdem ist es höchst auffallend, wie Christen sich über die gegenständliche göttliche Bedeutung des Opfergenusses oder Opferdunstes bei den Heiden lustig machen können, da doch in der Bibel das Opfer das Brot, die Speise Gottes, *אֶת־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר־עָלֶיךָ* heißt,

ja der Bibel zufolge das gegenwärtige, folglich auch christliche Menschengeschlecht nur dem sinnlichen Genuß, dem göttlichen Wohlgeruch des Brandopfers Noahs — „und der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen: ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen“ (1. Mos. 8, 21) — seine Existenz verdankt.

Allerdings lecken die Götter nicht den für sie auf die Erde gegossenen Wein auf, weder mit einer menschlichen Zunge, noch einem thierischen Rüssel, so wenig als die Götter besondere akustische Werkzeuge nöthig haben, um die in die Luft ausgeströmten Klagen und Gebete der Sterblichen gehörig auffangen und verstehen zu können. Sie genießen Speise und Trank nicht auf wirkliche, d. h. sinnlich wahrnehmbare Weise — wenn nicht anders ihre geistlichen oder vielmehr fleischlichen Stellvertreter *tabula rasa* machen — sie essen und trinken nur im Glauben, in der Einbildung, in der Idee. Wie sie nur die abgesonderten Berrichtungen, die Geister der Sinne haben, ohne die leiblichen Sinne selbst, wenn gleich diese in der Vor- und Darstellung eine Rolle, übrigens nur auf ihrer Oberfläche spielen, so haben sie auch nur den abgesonderten Genuß, den Geist des Essens und Trinkens, ohne die beim Menschen mit diesen Acten verbundenen Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Das Essen und Trinken in seiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgestellt, ist allerdings eine profane, irreligiöse, der Götter unwürdige Vorstellung; aber an dieses profane Detail denkt auch nicht der Opfergläubige. Ueberdem ist Essen und Trinken eine Berrichtung, die nur für den Essenden und Trinkenden selbst, aber für den Andern keinen Werth, kein Interesse hat, ein bloßer Privatact; die Götter sind aber wesentlich öffentliche Wesen, Richter, Regenten, Wächter, Beschützer, wesentlich Wesen nicht für sich, sondern für den

Menschen. Das Privatliche, das profane Gedanken und Vorstellungen Erweckende tritt daher zurück oder verschwindet gänzlich vor ihrer öffentlichen Bedeutung und Würde. Namentlich ist das Ausgezeichnete des hebräischen Gottes, daß sein ganzes Wesen trotz seiner sonstigen Körperlichkeit und rohen Leidenschaftlichkeit in seinen öffentlichen Charakter, seine demokratische Wirksamkeit aufgeht, daß er mit Leib und Seele, „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“, wie (Jerem. 32, 41) Jehovah von sich sagt, Volksfreund, Volksführer, Volkslehrer, Volksgesetzgeber ist, während der Zeus der Griechen neben seinem öffentlichen Leben und Wesen auch ein nur auf sich sich beziehendes Wesen, ein häusliches, geschlechtliches, also auch Privatleidenschaften und Liebchaften ausgefetztes, damit anstößiges, dem Wesen eines Gottes widersprechendes Leben hat.

So ist es auch ein anstößiger Anthropomorphismus, wenn man sich das göttliche Auge und Herz in der ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit der menschlichen Seh- und Empfindungsorgane vorstellt und ausmalt; aber daß Gott sieht, daß er hört, daß er ein Herz hat d. h. daß er empfindet, daß er barmherzig ist, das ist absolut nothwendig für den Menschen und eben deswegen absolut wesentlich für Gott — „Alles, sagt z. B. Tertullian, muß er (Gott) haben wegen Alles, so viele Gemüthsbewegungen (sensus) als auch Veranlassungen derselben: Zorn wegen der Berruchten und Galle wegen der Undankbaren ... und Barmherzigkeit wegen der Irrenden“ (adv. Marc. 2, 16) — das ist reine Menschheit und doch volle Gottheit.

Oder ist etwa auch das göttliche Auge, das göttliche Herz nur eine „Metapher“, nur ein bildlicher Ausdruck, ein Zeichen von göttlichen Kräften und Eigenschaften, die an sich oder im Gegenstande etwas ganz Andres sind, als im menschlichen Sinne, so daß

das göttliche Auge auf das menschliche gerade so paßt, wie die Faust aufs Auge, das Auge in ihm so viel wie kein Auge, das Herz in Gott so viel wie kein Herz ist? Welche teuflische Mascherade! Nein! diese Ausdrücke sind den Gegenstand, die Sache so, wie sie nur bezeichnet werden kann, bezeichnende Ausdrücke, so zu sagen Nomina propria, Eigennamen, die weder im Himmel, noch auf Erden, mit andern Namen oder Zeichen vertauscht werden können, so wenig Metaphern oder Symbole sind, als das menschliche Auge und Herz, Ausdrücke, die im eigentlichen, ja im übertrieben eigentlichen, im allereigentlichsten Sinne zu nehmen sind, so daß der Unterschied nur darauf hinausläuft, daß das göttliche Auge mehr Auge ist, als das menschliche, das göttliche Herz mehr Herz, als das menschliche, erst recht, erst eigentlich Herz ist, weil bei Gott die Schranken und Hindernisse wegfallen, welche das Herz des Menschen nicht Herz, sein Auge nicht Auge sein lassen. Das göttliche Auge ist nur der innige, selige Wunsch des menschlichen Auges, daß keine Finsterniß für es existire, daß Alles licht und klar sei, das göttliche Herz nur der innige, selige Wunsch des menschlichen Herzens, daß keine Bosheit und Kummerniß es bedrücke, daß Alles sich herzlich gut und glücklich sei. „Zeus, sagt Dio Chrysostomus (Or. 12, 76 ed. Emper), heißt *φίλος* und *εταίρεος*, Beschützer der Freund- und Bruderschaft, weil er alle Menschen zusammenführt (verbindet) und will, daß sie freundschaftlich gegen einander seien, Keiner Keinen hasse und beseinde“ d. h. Zeus (im Sinne der spätern Griechen) ist, als der Freundschaftliche, nichts andres, als der Wunsch allgemeiner Menschenliebe.

Der Unterschied überhaupt zwischen anthropomorphischen, menschlichen und göttlichen Eigenschaften oder Vorstellungen, der Unterschied also zwischen Menschsein und Nichtmensch-, Gottsein ist nur, wie wir schon oben sahen, der Unterschied zwischen den

Arten und der Gattung, zwischen den Specialitäten oder Modalitäten und der Wesenheit, zwischen den Nebensachen und der Hauptsache einer menschlichen Eigenschaft, Kraft oder Thätigkeit. Was nothwendig und unentbehrlich ist, was nicht mehr verneint, nicht mehr weiter verdünnt werden kann, ohne ins pure Nichts zu verfallen, das ist kein Anthropomorphismus mehr, wenn es gleich nur das höchste und letzte, das wesentliche Menschliche ist. Was der Mensch nicht an sich selbst aufgeben kann, ohne sich als Mensch aufzugeben, das kann er auch nicht an Gott aufgeben, ohne Gott selbst aufzugeben. Daß ich diese Empfindung gerade habe, diese Empfindung der Reue, des Grams, des Neids, des Abscheus, das ist nicht nothwendig; aber gebe ich die Empfindung überhaupt auf, so gebe ich mich den Menschen auf. Und mein Aufsteigen von mir zu Gott besteht nicht darin, daß ich plötzlich aus der heißen Zone der menschlichen Empfindung des Anthropopathismus in das Eismeer gänzlicher Empfindungslosigkeit überspringe, sondern nur darin, daß ich mich zu solchen Empfindungen erhebe, die mir gerade die Nothwendigkeit, Herrlichkeit, Seligkeit d. h. eben Göttlichkeit der Empfindung vergegenwärtigen. So wie die Lunge, wenn sie von erstickenden Lustarten belästigt wird, nur nach reiner, nicht keiner Luft, nicht nach dem leeren Raum sich sehnt, so ist auch die Sehnsucht des Menschen, des Endlichen nach dem Unendlichen nicht die Sehnsucht nach einem leeren Sein, welches gleich Nichtsein ist, sondern nur die Sehnsucht des Kranken nach Gesundsein, des Gefangenen nach Freisein, des Zweifelnden nach Klarsein. Zweifel, Unfreiheit, Krankheit sind Anthropopathismen, menschliche Zustände, aber klar, frei, gesund sein heißt Gott sein. Klarheit, Freiheit, Gesundheit haben nichts außer und über sich, was ihnen als Ideal vorschwebte, keinen Wunsch eines Andern, eines Endes, sie sind in sich gesättigte Vollkommenheiten.

Was aber der Mensch nicht von sich wegwünscht und wegwünschen kann, so lange er wenigstens noch nicht verrückt ist, das kann er auch nicht von Gott wegdenken. Gott hat keine Freude an dem Tode „des Menschen“, nein! die Gottheit ist selbst nichts anderes als die Freude, die eine menschliche Kraft oder Fähigkeit an ihrer Vollkommenheit und Gesundheit hat; sie ist nicht über und außer den menschlichen Kräften selbst, sondern nur über dem, was innerhalb einer Kraft der Mensch von ihr wegwünscht und wegdenkt; sie ist die menschliche Kraft selbst, nur befreit von den lästigen Beschränkungen, Zuthaten und Anhängseln, womit sie im Menschen verbunden ist.

„Dieß ist für das Bild Gottes im Menschen zu halten, daß der menschliche Geist die selben Gemüthsbewegungen und Gefühle hat, die auch Gott hat, obgleich nicht so, wie Gott ... denn so verderblich sie im Menschen die Verderblichkeit des menschlichen Wesens macht, so unverdorben macht sie in Gott die Unverderblichkeit des göttlichen Wesens. Gott erzürnt, aber ohne sich zu erbittern, ohne sich selbst zu gefährden, er kommt in Bewegung, aber nicht in Zerrüttung.“ (Tert. adv. Marc. 2, 16.) „Einige Gemüthsbewegungen werden Gott so zugeschrieben, daß sie wirklich und eigentlich in ihm sind, aber nicht in der unvollkommenen Weise, wie im Menschen. So ist in Gott Freude, *gaudium*, aber unendlich größere, als die Menschen haben und sich denken können. Andere menschliche Gemüthsbewegungen oder ihre besondern Beschreibungen gelten nicht eigentlich von Gott.“ (Glassii Philol. sacr. p. 942—43.) „In Gott ist keine Hoffnung, denn obwohl sie sich auf ein Gut bezieht, so ist doch dieses ein erst zu erlangendes, keine Sehnsucht, keine Furcht, keine Reue, kein Reiz, denn sie sind Arten der Traurigkeit, kein Zorn als Verlangen der Rache. Aber Ergözen, *delectatio* und Freude sind in Gott, aber nicht als Pas-

sionen, Gemüthsbewegungen (scholastisch=sophistische Distinction!), denn die Freude bezieht sich auf ein gegenwärtiges Gut, und sie widerspricht daher weder hinsichtlich ihres Gegenstandes, welcher ein Gut ist, noch hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gegenstand einer göttlichen Vollkommenheit. Aber ebenso wie die *Ergözung*, ist die Liebe eigentlich, *proprie* in Gott." (Thomas Aq. Summa contra Gent. I. 1. c. 89—91.) Was übrigens der Mensch von sich in Gott oder als Gott setzt, was nicht, das hängt von der verschiedenen Beschaffenheit, Bildung und Ansicht des Menschen ab. Wenn z. B. die scholastischen Theologen, wie so eben Thomas Aquino von den menschlichen Affecten nur Liebe und Freude im eigentlichen Sinne von Gott gelten lassen, so setzten dagegen die anthropologischen reformatorischen Theologen auch andere Affecte in Gott. „Gott liebt wahrhaft oder wirklich, *vere amat* (heißt es z. B. in Melanth. et aliorum Declam. Argent. T. 3. p. 311) das Menschengeschlecht, zürnt wirklich (*vere irascitur*) den Lastern, bedauert wirklich, *vere dolet*, daß Viele durch ihre schreckliche Hartnäckigkeit sich selbst ins Verderben stürzen. Gott verstellt sich nicht, nein! er hat uns die Bilder seines Wesens und seiner Gemüthsbewegungen eingebrückt; das Bild der göttlichen Liebe gegen uns ist eben diese dem Innersten des Herzens eingepflanzte *στογνή*, Liebe, womit du deine Kinder liebst.“ Nun zurück zur Hauptsache.

40.

Der Unterschied der Götter.

Der christliche Gott ist ebenfogut als der heidnische ein menschliches Wesen, nur anderer Art, als dieser, weil auch der

Christ ein Mensch andrer Art ist, als der Heide. „Gott ist kein Stoiker“, sagt Melanchthon (Eth. Doct. Elem. p. 50), aber auch kein Epikuräer, überhaupt kein heidnisches Wesen, nein! Gott, d. h. der Gott der Christen ist ein durchaus christliches Wesen. Der christliche Gott ist daher nicht mehr über dem Menschen, nicht mehr unterschieden vom Menschen, als der heidnische, wenn man, wie sich's gehört, mit dem christlichen Gott auch nur den christlichen, nicht den heidnischen Menschen vergleicht. Die griechischen, die homerischen Götter sind trotz ihrer menschlichen Schwächen und Fehler die classischen Formen, die Modelle für alle Götter, weil sie zu sinnlicher, unmittelbarer Anschauung bringen, was bei andern abgezognen Göttern erst auf Umwegen ermittelt wird. Nur muß man nicht vergessen, daß die homerischen Götter auch nur Götter für homerische Menschen, aber nicht für platonische Seelen oder gar für christliche Schulmeister sein wollten, um zu begreifen, daß zwischen dem homerischen Gott und homerischen Menschen ein ebenso großer oder geringer Unterschied ist, als zwischen dem christlichen Gott und christlichen Menschen. Die Unsterblichkeit ist bei Homer nur eine Eigenschaft der Götter, im Christenthum dagegen eine Eigenschaft des Menschen selbst. Die Unsterblichkeit kann aber nicht für sich allein, nicht ohne andere sie bedingende und begleitende göttliche Eigenschaften gedacht werden. Der christliche Mensch ist daher dem heidnischen gegenüber ein Gott. Young nennt, ganz im Gegensatz zu den oberflächlichen und unwissenden Malschriften der Gegenwart, welche den Atheisten den ebenso abgeschmackten, als antichristlichen Vorwurf der Selbstvergötterung machen, höchst geistreich die, welche dem Menschen das göttliche Attribut der Unsterblichkeit, this Attribute divine absprechen, Selbst-Gotteslästerer, Selbst-Gottesläugner, Atheisten gegen sich selbst: Blasphemers and rank Atheists to Themselves.

(Night. 6, 648.) So viel der christliche Gott über dem heidnischen, so viel ist der christliche Mensch über dem heidnischen. Der christliche Gott bedarf zu seinem Leben keiner Sonne, keines Schlafes, keiner Geschlechtsliebe, keinen Nektar und Ambrosia, aber der christliche Mensch existirt auch einst ohne diese Naturnothwendigkeiten. „Einst, aber nicht jetzt.“ Wie gleichgültig ist dieser Unterschied! Was ich einst, bin ich im Wesen, in der Hoffnung, im Verlangen schon jetzt. Der Schmetterling steckt schon in der Raupe, bestimmt ihre Art und Gestalt. Die Raupe des Tagvogels ist eine andere, als die des Nachtvogels.

So bleibt sich das Verhältniß von Gott und Mensch immer gleich, Gott ist, was der Mensch — den Unterschied bildet nur Das, was der Mensch selbst in seiner Vorstellung von sich ist, was er zum Menschen rechnet, was nicht. Rechnet der Mensch den Leib zu seinem Wesen, so ist auch Gott ein leibliches Wesen; hält sich dagegen der Mensch für einen Geist, so ist auch Gott ein Geist. „Hat dich nicht Gott gemacht? Was ist Gott? Fleisch oder Geist? Nicht Fleisch, sondern Geist, dem das Fleisch nicht ähnlich sein kann, weil er selbst unförplich und unsichtbar ist.“ (Ambrosius Hex. 6, 7, 40.) Aber, was ist der Mensch? „Wir sind, sagt derselbe gleich darauf (§. 42), Geist und Seele, die leiblichen Glieder sind nur unser Eigenthum“. „Unsere Seele ist also nach dem Bilde Gottes. In dieser, Mensch! besteht dein ganzes Wesen (in hac totus es), weil du nichts ohne sie bist“ (§. 43). „Nicht also das Fleisch, wiederholt er, kann nach dem Bilde Gottes sein, sondern unsre Seele, welche frei ist und mit ihren schrankenlosen (wörtlich: ausgegossenen, diffusis) Gedanken und Plänen überallhin schweift, welche in Gedanken Alles, auch das Abwesende und Entlegene sieht“ (§. 45), und malt dann noch weiter diese geistige Allgegenwart der Seele aus. „Erkenne also, Mensch,

rißt er später aus, wie groß du bist" (8, 50). „Der Pöbel sieht nicht ein, daß kein Gegenstand der Verehrung, was ein Gegenstand sterblicher Augen, weil es nothwendig sterblich ist. Und er sollte sich nicht darüber wundern, daß man Gott nicht sieht, da er doch nicht einmal den Menschen sieht, den er zu sehen glaubt, denn das Sichtbare ist nicht der Mensch, sondern des Menschen Behältniß." (Lactant. Div. Instit. 2, 3.) „Was hat der menschliche Körper für Ähnlichkeit mit dem göttlichen Geiste? Er hat ja nicht einmal mit dem menschlichen Geiste die geringste Ähnlichkeit. Wenn sich einer ein Bild, eine Gestalt des Geistes oder der Seele vorstellen könnte, so könnte er auch ein Bild von den himmlischen und höhern Geistern machen. Da aber der menschliche Geist keine Form, Gestalt und Figur hat und daher sein Wesen weder durch das Gesicht wahrgenommen, noch durch das Gehör und Wort begriffen werden kann, wer kann so weit in seinem Unsinne gehen und behaupten, daß ein menschliches Bildniß die Gottheit abbilde und vorstelle?" (Euseb. Praep. Evang. 3, 10.) Das Christenthum bleibt allerdings nicht bei dieser bloßen Geistigkeit des Menschen stehen, sondern fügt ihr als wesentlichen Theil das Fleisch, den Leib bei. „Der Körper ist sowohl der Mensch, als auch die Seele." „Wie kann man glücklich sein, wenn man zur Hälfte zu Grunde geht?" „Wie unwürdig Gottes, den halben Menschen wieder herzustellen!" Nein! „Der ganze Mensch empfängt das Heil." „Seid sorglos Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christo in Besitz genommen. Oder wenn sie euch in Christo läugnen, so mögen sie, die euch den Himmel absprechen, auch Christum im Himmel läugnen." (Tertull. de Res. Carnis 32. 34. 31.) Aber auch der christliche Gott selbst bleibt nicht bei der bloßen Geistigkeit stehen, sondern wird Mensch und bleibt Mensch, ist also auch körperlicher

Gott. Allerdings ist dieser göttliche Körper kein materieller, sondern geistiger, kein irdischer, sondern himmlischer, d. h. kein wirklicher, sondern wunschgemäßer, eingebildeter; aber auch der künftige, der wahre, unvergängliche Körper des Menschen ist ein solcher. Der christliche Gott ist wahrhaft allmächtig; er kann, was er will, er gehorcht keinem Schicksal; aber auch der menschliche Körper im Jenseits kann, was er will, z. B. essen, ob er gleich nicht zu essen braucht, er ist nichts als die verkörperte eingefleischte göttliche Allmacht. Der christliche Gott ist frei von den plastischen, handgreiflichen, deswegen dem Spott so leicht ausgesetzten Anthropomorphismen der heidnischen Götter. Aber ihn deswegen, weil er von dieser besondern Gattung oder Art von Menschlichkeiten frei ist, für gar kein menschliches Wesen mehr halten, das ist ebenso verkehrt, als wenn ich die Malerei und Plastik zu den einzigen Künsten machen, die Ton- und Wortkunst, weil hier nicht mehr der Meißel und Pinsel operiren, auch nicht mehr für menschliche Künste, für Ausdrücke des menschlichen, sondern eines andern unbekannten Wesens halten wollte. Der heidnische Gott hat zu seinem charakteristischen Ausdruck die Gestalt — *θεῖος εἰκὼν* *θεῖον* (Hom. II. 8, 305), *εἶδος ἔχει χορσέης Ἀγροδότης* (Od. 4, 14) — wenn gleich der Gott als ein Wunschwesen momentan jede beliebige Gestalt annehmen kann, weil der heidnische Mensch sein Wesen nicht von seiner sinnlichen Gestalt und Organisation absondert; der christliche Gott hat zu seinem charakteristischen Ausdruck den Ton oder vielmehr das Wort, weil der christliche Mensch sein Wesen als ein von seinem Organismus, seinem, wenigstens wirklichen, materiellen Leibe unterschiedenes und unabhängiges Wesen denkt, dieses Wesen aber im Worte existirt, im Worte seinen angemessenen Ausdruck findet.

Will man mit dem Christenthum den Zusammenhang des

menschlichen Wesens, der menschlichen Geschichte gewaltsam zersähen, ein aphoristisches, heterogenes, vom menschlichen Wesen losgerissenes und unterschiednes Wesen sich aus dem Stegreife offenbaren lassen, so muß man auch behaupten, daß mit dem Christenthum eine ganz neue Gattung von Wesen auf die Welt gekommen ist, daß die Christen aufhörten, Menschen zu sein, als sie aufhörten, Heiden zu sein. So lange man aber dieß nicht behaupten oder wenigstens diese Behauptung nicht beweisen kann, trotz aller Anstrengungen der christlichen Heiligen, Mönche, Nonnen und Anachoreten, sich zu entmenschen, sich zu vergöttern, so lange wird auch der Satz bestehen, daß der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Gott nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschen ist, daß der christliche Gott nur deswegen ein qualitativ, ein wesentlich vom Menschen d. h. vom heidnischen, vom natürlichen Menschen unterschiednes Wesen ist, weil die Wünsche der Christen sich wesentlich unterscheiden von den Wünschen der Heiden. Irdische, zeitliche Glückseligkeit — Glückseligkeit auf dem Boden der Natur, des Vaterlands, des Hausheerds — ist der Wunsch des Heidenthums, auch Judenthums, himmlische, ewige Glückseligkeit der Wunsch des Christenthums. Dieser Unterschied der Wünsche ist der Unterschied der Götter. In diesen empfindlichen, praktischen Unterschied münden alle weitem nur theoretischen Unterschiede. *Quis enim optat aliquid propter aliud, quam ut felix sit? ... Quis enim aliquid ab aliquo Deo, nisi felicitatem velit accipere?* „Was verlangt denn der Mensch von den Göttern außer Glückseligkeit?“ (*August. de Civ. D. 4, 23.*) Dieser Wunsch bestimmt das Wesen der Götter; dieser Wunsch entscheidet ihr Schicksal; denn so wie der Mensch neue Wünsche bekommt, so genügen ihm auch nicht mehr seine alten Götter; er schafft sich

neue. Wo der Mensch innerhalb der Gränze der Natur bleibende Wünsche hat, da hat er auch durch die Naturnothwendigkeit begrenzte Götter, Götter, die sich nicht über die Gesetze der Natur hinwegsetzen, nicht sich anmaßen, mit dem bloßen Wörtchen: Fiat Welten aus Nichts hervorzuzaubern, mit einem bloßen Pe-reat! die Welt wieder ins Nicht zu stoßen; wo aber der Mensch sich ein unendliches, nicht mehr den Gesetzen der menschlichen und irdischen Natur unterworfen, nicht mehr an Zeit und Raum gebundenes Glück wünscht, da hat er natürlich und nothwendig auch einen diesem Wunsche gleichen, folglich absolut unbeschränkten, an keine Nothwendigkeit, kein Naturgesetz gebundenen, im höchsten Grade freien (liberrimum) Gott.

41.

Die Seligkeit.

Gott ist nichts andres, als der aus dem Scheffel des menschlichen Herzens ans Licht des Bewußtseins hervorgezogene, als ein persönliches Wesen herausgestellte, zum Gesetz oder vielmehr Gesetzgeber seines Thuns und Lassens erhobene, exaltirte Wille des Menschen, glücklich zu sein — der Gegenstand dieses Willens sei nun welcher er wolle. Wer dieß nicht erkennt, der hat auch nicht eine Zeile der Bibel gelesen, wenigstens mit gesundem, freiem Blick. Von Anfang bis zu Ende ist die einzige Sorge, der einzige Gedanke, der einzige Wille Gottes das Wohl des Menschen, im Alten Testamente das Wohl des Juden, im Neuen des Christen. „Gott denkt beständig an uns, „denn Er forget für uns“, 1. Petr. 5, 7. O wenn du bedächtest, Seele, was das heißt, daß der allmächtige und ewige Gott, der deine Güter nicht be-

darf und wenn du zu Grunde gehst, selbst nichts verlierst, doch seine Augen nicht von dir abwendet, und dich so liebt, so beschützt, so lenkt, so pflegt, als wenn du ein großer Schatz von ihm wärst". (Bellarm. de Asc. M. in Deum. Gr. 1, 2 u. Introd.) Kein Wunder, „denn was ist Gottes würdiger, als des Menschen Wohl?" nihil tam dignum Deo, quam salus hominis. (Tertull. adv. Marc. 2, 27.)

Daß dieser Wille dem Menschen gegenüber ein gebieterischer, strenger, selbst strafender Wille ist, kann nur der frommen Einfalt als ein Widerspruch mit dem angegebenen Wesen Gottes erscheinen. Wer gesund werden oder bleiben will, muß Alles meiden, was diesem seinem Wunsche und Zweck widerspricht, muß unzähligen Vergnügungen entsagen, seine Lieblingsneigungen sogar, d. h. hier seine augenblicklichen Gelüste — *αἱ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί* Xenoph. Mem. 2, 1, 20, *αἱ παρὰ τὰ κατὰ φύσιν ἡδοναί* Xen. Cyr. 1, 5, 9 — unterdrücken, muß ebenso gegen sich selbst verfahren, mit Furcht und Hoffnung, mit Verheißungen und Drohungen, wie der hebräische Gott gegen sein Lieblingsvolk, der christliche gegen die Christen. Gott ist dem Menschen gegenüber, was der Arzt dem Kranken, der Vater dem Kinde. Der Vater, der wirklich diesen Namen verdient, will nicht das Gegentheil von dem, was das Kind will; er will nur das Wohl, das Glück desselben, was es selbst will, wenn es gleich oft aus Unwissenheit und Unenthaltbarkeit das Gegentheil begehrt; er will nur im Voraus mit seinem Verbot — das Verbot ist nur der der Unbesonnenheit der Leidenschaft und ihrer Folge, der Reue zuvorkommende Wille — was das Kind selbst erst später als seinen eignen Willen erkennt; kurz die Vaterliebe ist nur die wahre, die Zukunft vertretende, die vorsehende Selbstliebe des Kindes im Gegensatz zu seiner blinden. Wenn es daher heißt: nicht mein Wille, sondern dein Wille, Vater, geschehe! so wird

damit nicht der Wille des Menschen überhaupt aufgegeben, sondern nur ein einzelner Willensact, der Wille dieses Genusses, dieses Vergnügens dem bleibenden, wahren Willen aufgeopfert. Wenn der Kranke in Versuchung kommt, etwas wider das Verbot seines Arztes thun oder genießen zu wollen, so kann er gleichfalls mit diesem Spruche: nicht mein, sondern dein Wille, Arzt, geschehe! seiner Versuchung widerstehen; aber gleichwohl ist dieser fremde, meinem Gelüste widersprechende, mir augenblicklich oder gegenwärtig wehethuende Wille nur der Wille des eignen Wohls, der eignen Gesundheit. Aber der Arzt ist nur der — ach! wie oft ohnmächtige — Wille der Gesundheit, nur der bescheidene Wille langen Lebens; Gott aber ist der Wille des ewigen, seligen Lebens und zwar der allmächtige, unwiderstehliche, unfehlbare Wille — der Wille, dessen Erfüllungsnothwendigkeit stärker ist als das Schicksal, vor dem sich die heidnischen Götter beugten — cum petimus, cedunt fata severa Deo. (Melancht. l. e. p. 50) — dessen Inhalt den Werth der ganzen Welt aufwiegt. „Kennst du die Wichtigkeit einer unsterblichen Seele? Eine Seele wiegt alle Welten auf.“ (Young, Night. 7, 993—97.) Alles ist daher umsonst, alles sinnlos, alles Nichts für den christlichen Menschen, wenn er nicht ewig und zwar ewig selig ist. Or All is Nothing, or that Prize (nämlich des Himmels) is All (Young, N. 7, 1128), wie es Bengel-Sternau übersetzt: „daß All ist Nichts, ist nicht der Himmel Alles“. Pereat mundus, fiat beatitudo.

Gott ist das Vorwort, die Seligkeit der Text des Christenthums. Oder: das Mysterium der Gottheit ist erst in dem Evangelium der Seligkeit enthüllt und geoffenbart. Die Attribute, d. h. die Bestimmungen oder Eigenschaften der Gottheit sind daher nur Eigenschaften der Seligkeit; ja sie haben erst Sinn

und Verstand, Kraft und Wahrheit, wenn sie auf die Seligkeit angewandt, auf sie zurückgeführt werden.

Die Einheit ist eine wesentliche Bedingung oder Eigenschaft der Gottheit, aber sie ist auch eine wesentliche Bedingung oder Eigenschaft der Seligkeit. Es giebt nur Einen Gott, aber auch nur Eine Seligkeit. „Daß die Vielherrschaft kein Gut, sondern im Gegentheil ein Uebel ist, hat Homer thatsächlich zu beweisen gesucht, indem er die aus der Vielheit der Götter entspringenden Kriege, Kämpfe, Streitigkeiten und Nachstellungen derselben erzählt, denn die Einherrschaft ist ohne Streit“. (Just. Mart. Coh. ad Graecos p. 17 ed. Col.) „Unter Mehreren ist Verschiedenheit und Uneinigkeit und Eingang des Schlechtern“. (Euseb. Demonstr. Ev. 4, 3. p. 147 ed. Col. 1688.) Wo also Vielheit, da ist Streit, Unfriede, aber nicht nur unter Göttern, sondern auch Menschen. „Durch ihre gegenseitige Streitsucht, sagt Athanasius (Orat. c. gent. p. 14 ed. Parisiis 1627.), erbitterten die Götter auch die Menschen wider einander“. „Wie kann, sagt derselbe später ebendasselbst (p. 32), was mit sich selbst nicht übereinstimmt, Andern den erwünschten Frieden geben und Eintracht unter ihnen stiften?“ „Alles, was ist, widerstrebt dem Verderben. Was aber bestehen und bleiben will, das begehrt Eines zu sein, denn wenn diese Einheit aufgehoben wird, bleibt auch nicht das Sein übrig. Alles verlangt daher die Einheit oder das Eine, aber eben dieses Eine ist auch das Gute“. (Boethius, Consol. 3. Pr. 11.) Gott ist das höchste Gut, aber dieses höchste Gut heißt mit einem andern Namen, wie wir bereits wissen, die „Unsterblichkeit“, oder „die Seligkeit“, oder „das ewige Leben“. „Es ist aber unmöglich, daß es zwei höchste Güter gibt, denn wenn dem Einen fehlte, was das Andere hätte, so wäre keines das höchste Gut“. (Thom. Aq. Summ. c. gent. 1, 101.) Alles, was wahr

und gut, kann nur vollkommen sein, wenn es einzig ist. (Lact. 1. c. 3, 15.)

Gott ist ein dreieiniges Wesen; aber auch die Seligkeit ist eine dreieinige. Baptizabitur autem unusquisque nomine trinae beatitudinis. (Clemens R. Recogn. ed. Gersdorf. p. 36. p. 111.) Sein ist der Vater, Bewußtsein der Sohn, Gernsein, Seinwollen der h. Geist. Aber auch „wir sind und wissen, daß wir sind und lieben dieses unser Sein und Wissen“. (August. Civ. D. 11, 26.) Aber dieses Sein, Wissen, Lieben, woraus schon hier unser Wesen besteht, wird erst vollkommen, wenn es seliges Sein, seliges Wissen, seliges Lieben. (Eben. 28.) Will man auf andre Unterschiede das Geheimniß der h. Dreieinigkeit zurückführen, nun so wird die Seligkeit auch diese sich anzueignen wissen.

Gott ist das einfache, keiner Zu- und Abnahme fähige, unveränderliche, nichts leidende, nichts bedürfende, unabhängige Wesen. Aber auch die Seligen sind ohne Leiden, ohne Veränderung, ohne Verderblichkeit; ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ (Justin. M. Dial. c. Tryph. p. 264), ἀφθάρτων καὶ ἀνενδεῶν γενομένων (Athenag. de Resurr. p. 49). „Mit Recht hat Euklides, der Stifter der megarischen Schule, gesagt: das höchste Gut sei, was immer dasselbe und sich gleich sei, ob er gleich nicht ausgesprochen hat, was dieses höchste Gut sei. Dieß ist aber die Unsterblichkeit und sonst nichts andres, weil sie allein keine Verminderung, keine Vermehrung, keine Veränderung erleidet. Nichts kann für selig gelten, außer das Unverderbliche. Dieses ist aber nur das Unsterbliche. Selig ist also allein die Unsterblichkeit, weil sie nicht verdorben und zerstört werden kann. Selbst dieses zeitliche, mit Mühseligkeiten überladene Leben wird von Allen begehrt und gewünscht. Wenn nun aber schon dieses

mühselige und kurze Leben allen Wesen für ein großes Gut gilt, so ist offenbar, daß eben dieses Leben, wenn es ohne Ende und ohne alles Uebel, das höchste und vollkommne Gut ist“. (Lact. Div. Inst. l. 3. 12.) Aber ein Uebel ist die Veränderung — *summum bonum Deus est, beginnt Isidorus Hisp. seine Sent. de summo bono, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest* — ein Uebel der Gegensatz der göttlichen Einfachheit, die materielle oder körperliche Zusammensetzung, aus welcher eben die Veränderlichkeit und Verderblichkeit entspringen; also muß Alles, was von Gott, auch von der Seligkeit ausgeschlossen werden.

Gott ist das Wesen, welches keinen Gegensatz hat, außer das Nichtsein oder Nichts, weil er das volle, höchste Sein ist. (August. de Civ. D. l. 12. 2.) Aber auch die Seligen haben keinen Gegensatz gegen sich, keinen Widerspruch zu gewärtigen, weder von sich aus, noch wo anders her, *nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quicquam repugnabit*. (Ders. ebend. l. 20. 27.) Die Seligen bleiben „unsterblich, ohne irgend was Widriges zu leiden“; *immortales maneant nihil adversi omnino patiendo*. (Ebend. l. 19. 20.) „Dort kämpfen die Tugenden nicht gegen Fehler und Uebel, sie seien welcher Art sie wollen, sondern sie haben zum Lohne den ewigen Frieden, den kein Widersacher stört“. (Ebend. 10.)

„Gott ist aus sich selbst und deswegen so, wie er sein will (*ex se ipso est et ideo talis est qualem esse se voluit*), nämlich keines Leidens fähig (*impassibilis*), unveränderlich, unverderblich, selig, ewig“. (Lact. Div. Inst. 2, 8.) Aber der Selige ist auch so, wie er sein will. „Der Mensch lebt nicht, wie er will; *homo non vivit ut vult*. Nur der Selige lebt, wie er will, und keiner ist selig, außer der Gerechte. Aber auch selbst der Gerechte lebt

nicht, wie er will, außer wenn er dahin gelangt ist, wo kein Tod, kein Betrug, keine Beleidigung mehr stattfindet und die Gewissheit vorhanden ist, daß es immer so sein werde. Dieß verlangt ja die Natur und sie kann nur vollkommen selig sein, wenn sie erreicht, was sie verlangt. Welcher Mensch kann denn nun aber leben, wie er will, da selbst das Leben nicht in seiner Gewalt ist? Er will ja leben, muß aber sterben. Wie lebt also der nach Wunsch oder wie er will, der nicht so lange lebt, als er will?“ (Aug. Civ. D. 14, 24 u. 25.) Wenn aber der Selige lebt oder ist, wie er sein will, so ist sein Sein ein Sein von Herzen, nicht von Natur, ein selbstgewünschtes, selbstgeschaffenes Sein. „Die himmlische Wohnung erbaut Gott selbst. Das ist aber nicht allein zu bewundern, sondern dieß, daß er sie baut, wie es dir beliebt“, *ὡς σοι ἀρεστόν ἐστιν*. (Chrysostom. Homil. in Joan. H. 56. al. 55, 3. p. 331.) Jedermann sieht ein, daß, wenn im Himmel keine Krankheit, kein Tod, kein sonstiges Uebel ist, sie nur deswegen nicht dort sind, weil der Mensch wünscht, daß sie nicht dort seien, daß der Grund dieses von allen Uebeln freien Lebens der menschliche Wunsch ist, wie umgekehrt der Grund davon, daß er hier nicht lebt, wie er will, nur seine Abhängigkeit von der Naturnothwendigkeit ist, aus welcher er selbst ohne Wissen und Willen entsprungen ist. Wenn also der Mensch in der Seligkeit ein nicht von einem andern Wesen ihm ohne, ja, wider Wissen und Willen aufgedrungenes, sondern ein erwünschtes, aus seinem eignen Herzen und Kopf entsprungenes, mit seinem Willen einiges Sein hat, so ist auch die erste Bestimmung oder Eigenschaft der Gottheit, die Aseität, wie die Scholastiker sagten, das nicht von einem Andern, das aus und von sich selbst Sein eine Eigenschaft der Seligkeit.

Eins mit dem Von- und Aus sichsein ist das Freisein. Gott
Feuerbach's sämtliche Werke. IX. 25

ist ein absolut freies Wesen; aber auch die Seligen sind es, auch für sie existirt keine Nothwendigkeit. *Tunc non erit ipsa necessitas.* (Aug. de Civ. D. I. 22, 30.) *Ubi casus adversi apud Dominum? aut ubi incursus infesti apud Christum? . . . ubi necessitas aut quod dicitur fortuna vel fatum?* (Tertull. de Resurr. Carn. 58.)

Gott ist ein übersinnliches, unsichtbares, nur zu denkendes oder glaubendes Wesen; aber die Seligkeit ist es auch. „Das höchste Gut (die Unsterblichkeit) ist deswegen Seligkeit und Ewigkeit, weil es nicht gesehen, betastet und begriffen werden kann“. (Lactant. Div. Inst. 4, 1.) „Denn was sichtbar ist, sagt der Apostel, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig.“ (2. Kor. 4, 18.) „Der Gerechte lebt vom Glauben, denn unser Gut sehen wir nicht, daher wir es nur im Glauben suchen müssen“. (Aug. Civ. D. 19, 4.) „Denen, die in guten Werken ausharren und nach der Unsterblichkeit streben, wird Gott geben ewiges Leben, Freude, Friede, Ruhe und eine Fülle von Gütern, die „kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist“, 1. Kor. 2, 9.“ (Theophil. ad Autolyc. I. 1. a. Schluß.)

Gott ist ein übernatürliches, übermenschliches Wesen; aber ist es nicht der Selige auch? „Es gibt, sagt der heilige Thomas Aquino, eine doppelte Seligkeit oder Glückseligkeit des Menschen. Die eine steht im Verhältniß zur menschlichen Natur (*proportio-nata humanae naturae*), zu welcher der Mensch nämlich durch die Principien (Anlagen und Kräfte) seiner Natur gelangen kann. Die andere aber ist die über die Natur des Menschen hinausgehende Seligkeit (*beatitudo naturam hominis excedens*), zu welcher der Mensch allein durch die göttliche Kraft gelangen kann, vermöge einer gewissen Theilnahme an der Gottheit, wie Petrus

sagt (2. Petr. 1, 4), daß wir durch Christus der göttlichen Natur theilhaftig geworden sind. Und weil solche Seligkeit das Maaß der menschlichen Natur überschreitet, so reichen die Principien dieser nicht hin, um den Menschen zu jener zu erheben. Es müssen also noch überdieß dem Menschen von Gott einige Principien zugegeben werden, durch die er zur übernatürlichen Seligkeit ordinirt wird — und diese Principien sind die theologischen Tugenden, welche Gott nur zu ihrem Gegenstande haben und von Gott allein uns eingestößt werden“. (*Summa Prima Secundae Qu. 62 de Virt. Theol. ad prim.*)

Aber gleichwohl hat diese nur durch die Theologie dem Menschen verheißene und zugesicherte übernatürliche und übermenschliche Seligkeit einen sehr natürlichen und menschlichen Grund und Ursprung, — das Verlangen nämlich des christlichen Menschen nach solcher überschwänglicher Seligkeit, von welcher der naturgetreue Mensch nichts weiß. „Die vollkommene und wahre Seligkeit, sagt selbst derselbe Heilige, kann man nicht in diesem Leben haben . . . , denn da die Seligkeit das vollkommene und selbstgenüge Gut ist, so schließt sie alles Uebel aus und erfüllt jedes Verlangen. In diesem Leben kann aber nicht jedes Uebel ausgeschlossen werden, denn es ist vielen Uebeln unterworfen, die unvermeidlich sind. Auch kann das Verlangen des Menschen in diesem Leben nicht gesättigt werden, denn der Mensch verlangt von Natur den beständigen Besitz eines Gutes; die Güter dieses Lebens aber sind vorübergehend, ja das Leben selbst ist vergänglich, und doch wünschen wir zu leben und zwar immer zu leben; denn der Mensch flieht von Natur den Tod; es ist daher unmöglich, in diesem Leben Seligkeit zu genießen“. (*Summa Prima Sec. Qu. 5 ad tert.*) „Die Seligkeit des Menschen kann unmöglich in einem erschaffenen (endlichen) Gut bestehen, denn die Seligkeit ist das

vollkommene Gut, welches gänzlich das Verlangen stillt, denn sonst wäre es nicht der letzte Zweck, wenn noch etwas zu wünschen übrig bliebe. Der Gegenstand des menschlichen Willens oder Verlangens ist aber das universelle Gut, wie der Gegenstand des menschlichen Geistes das universelle Wahre; daher kann nichts das Verlangen des Menschen stillen, außer das universelle Gut, welches aber in keinem erschaffenen Wesen gefunden wird, sondern allein in Gott, weil jede Creatur nur Theile des Guten hat; daher Gott allein den Willen oder das Verlangen des Menschen ausfüllen kann, gleichwie es in den Psalmen heißt: *qui replet in bonis desiderium.*“ (Eben. Qu. 2 ad oct.) „Die Vollkommenheit der göttlichen Seligkeit kann daraus ermessen werden, daß sie alle Seligkeiten in vollkommenster Weise befaßt. Was die Glückseligkeit des beschaulichen Lebens betrifft, so hat Gott die vollkommenste ununterbrochene Anschauung von sich und allem Andern; was aber die des thätigen Lebens betrifft, so hat er die Regierung nicht eines Hauses oder Staates, sondern die der ganzen Welt; denn die falsche irdische Glückseligkeit hat nur einen Schatten von jener vollkommensten Glückseligkeit. Sie besteht nämlich nach Boethius in Vergnügen, Reichthum, Macht, Würde und Ruhm. Gott hat aber das erhabenste Vergnügen an sich und eine allgemeine Freude an allem Guten ohne Beimischung von etwas Widrigem; sein Reichthum besteht in allseitiger, mit allen Gütern erfüllter Selbstgenugsamkeit, seine Macht in unendlicher Kraft, seine Würde in seinem Vorrang vor allen Wesen und der Regierung derselben, sein Ruhm in der Bewunderung jedes ihn irgendwie erkennenden Geistes.“ (Ders. Summa cont. gentil. 1. c. 102.) Aber alle diese Güter werden auch den Seligen zu Theil. „In jener Seligkeit, welche aus der Anschauung Gottes entspringt, wird jedes Verlangen des Menschen erfüllt, so das

Verlangen nach Ruhm dadurch, daß die Seligen mit Christus regieren werden (Offenb. Joh. 20, 4. 6), daher auch die Seligkeit gloria, Herrlichkeit heißt, das Verlangen nach Reichthum in dem Genuß jenes Wesens, das alle Güter befaßt, das Verlangen nach Vergnügen in geistigen Vergnügungen, das allen Wesen eingeborne Verlangen nach Selbsterhaltung in der vollkommenen, vor jedem schädlichen Einfluß gesicherten Ewigkeit". (Ders. ebeud. l. 3. c. 63.) So befriedigen sich im Himmel oder Gott, wo angeblich und scheinbar von allen „gemeinen“, irdischen Dingen und Trieben abgesehen wird, die irdischen Wünsche der Menschen. So besteht der Himmel aus denselben Bestandtheilen, wie die Erde, nur mit dem Unterschiede, daß hier die traurige Naturnothwendigkeit diese Stoffe beherrscht, dort aber die Phantasie nach den Wünschen des Menschen sie verbindet und gestaltet.

Kurz: Gott und Seligkeit sind Eins — der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist nur der: der Mensch ist das im Willen, das in der Hoffnung, Gott das in der That, in Wirklichkeit selige Wesen; der Mensch der verlangende, Gott der befriedigte Glückseligkeitstrieb; der Mensch der Seligkeitswunsch, Gott der Erfüller, richtiger: das Erfülltsein dieses Wunsches. „Alles, was Geist oder Verstand hat, wünscht von Natur immer zu sein. Ein natürliches Verlangen kann aber nicht leer oder vergeblich sein. Jedes geistige oder intellectuelle Wesen ist also unzerstörbar". (Ders. Summa P. 1. Qu. 75. Art. 6.) Aber das Wesen, in dem dieser viel — ja Alles sagende Wunsch kein leerer und vergeblicher, sondern als erfüllter Gegenstand ist, ist und heißt eben Gott. „Der Geist ist nicht sterblich, weil er Gott, welcher unsterblich ist, begehrt (desiderat) und erkennt." (Lactant. Div. Inst. 3, 12; an einer andern Stelle l. 7, 9 sucht und liebt.) „Der Mensch blickt aufrecht zum Himmel, um Gott zu suchen. Er, der

die Unsterblichkeit verlangt, muß also unsterblich sein“. Non potest igitur non esse immortalis, qui immortalitatem desiderat. (Lactant. Epitome Inst. Div. Nro. 70.) Who wishes Life immortal proves it too. Man's Thirst of Happiness declares: it is. (Young, Night. 7, 609 u. 11.) „Ich werde ihr Gott sein, sagt Gott durch den Propheten, d. h. ich werde Alles sein, was die Menschen geziemender Weise wünschen: Leben und Heil und Nahrung und Reichthum und Ruhm und Ehre und Friede, kurz alle Güter. Ja das ist der Sinn der Worte des Apostels, daß Gott Alles in Allem sei. Er selbst wird das Ziel unsrer Wünsche sein (finis nostrorum desideriorum), er, der ohne Ende wird gesehen, ohne Eckel geliebt, ohne Ermüdung gelobt werden“. (Aug. Civ. D. 22, 30.)

Gott ist der Inbegriff aller Güter, die Philosophen sagten: aller Realitäten, aller Vollkommenheiten, aller Wahrheiten, d. h.: Gott ist der Inbegriff aller Wünsche; in ihm sind alle menschlichen Wünsche Wahrheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit. Gott ist das nothwendige Wesen; aber diese Nothwendigkeit liegt nur in der Nothwendigkeit der Erfüllung der menschlichen Wünsche. Es ist nur Ein Gott, aber alle menschliche Wünsche laufen zulezt auch nur auf den Einen Wunsch hinaus, glücklich, selig zu sein. Was ist Allmacht, wenn sie nicht glücklich macht? Was Allwissenheit, wenn sie nicht das Bewußtsein der Seligkeit ist? Was Allgegenwart, was überhaupt Unendlichkeit, wenn ihr Inhalt nicht Seligkeit ist? Seligkeit nur macht die Gottheit zur Gottheit; Seligkeit ist ihr Endzweck; alle andern göttlichen Eigenschaften und Kräfte sind nur Bedingungen, nur Mittel oder Werkzeuge zu diesem Zwecke. Wer aber die Sache gibt oder macht, der gibt oder macht auch die Bedingungen zu ihr, wer den Zweck, auch die Mittel; was daher die Götter zu seligen Wesen

macht, das macht sie auch zu allmächtigen, allweisen, allgütigen Wesen. Zu seligen Wesen macht sie aber nur der Seligkeitswunsch; nur dieser Wunsch ist daher der Poietes, der Macher, der Schöpfer der Götter. Gott ist selig; aber ist da Seligkeit, wo kein Wille, kein Verlangen, folglich auch keine Empfindung, kein Bewußtsein der Seligkeit ist? Ist aber Gott selig, weil er selig sein will? Nein! er ist nur selig, weil der Mensch selig sein will. Nur der unklare, verworrene, mystische Kopf mengt beides in Gott untereinander; der klare, selbstbewußte Kopf scheidet, gibt Gott nur das Seligsein, dem Menschen aber das Seligseinwollen.

„Nicht selig, nein! sittlich sein wollen ist der Grund der Religion, denn keine Tugend ohne Gott, ohne Religion“. Ja wohl! aber der Sinn dieser Worte ist nur der: keine Tugend ohne Seligkeit, oder, wenn dieses Wort zu überirdisch klingt, ohne Glückseligkeit. Der Mensch soll nicht gut sein, um selig zu werden; nein! aber er soll selig sein, um gut zu sein, denn er kann nicht gut sein, wenn er nicht selig oder glücklich ist; Gutsein hängt vom Wohlfsein ab. Die Moral, die es nur mit Begriffen zu thun hat, mag die Glückseligkeit von der Tugend abhängig machen, aber das Leben, wo nicht Begriffe, sondern Wesen, empfindende, bedürftige, verlangende Wesen entscheiden, macht es umgekehrt und hat Recht. Tugend ist Glück (inneres, aber nicht vom Außern unabhängiges Glück), Laster Unglück. Tugend, die nicht aus der Glückseligkeit entspringt, ist nur Heuchelei. Wer daher die Menschen besser machen will, der mache sie vor Allem glücklicher; ist dieses unmöglich, so verzichte er auch auf jenes.

42.

Die Selbstliebe.

Seliges, ewiges Leben ist der Gegenstand des christlichen Glaubens. Es ist ein Gott, heißt im Christenthum: es ist kein Tod, es ist ein ewiges Leben. Der vom Tode wieder auferstandene Mensch oder Gott, dessen Fleisch kein Verderben sah (Apstg. 2, 31), der nicht vom Tode festgehalten oder besiegt werden konnte (Ebd. 24), der vielmehr den Tod besiegt und aufgehoben hat, eben deswegen der ἀρχηγός τῆς ζωῆς, der Fürst des Lebens heißt und ist, dieser ist das personificirte Wesen des Christenthums, das personificirte Wesen des ewigen, seligen Lebens.

Was aber der wesentliche Gegenstand des christlichen Glaubens, das ist auch der wesentliche Gegenstand und Grund der christlichen Moral. „Die Liebe ist das Wesen des Christenthums“, ja wohl! aber nicht die Liebe zu Nichts, sondern die Liebe des Menschen zu sich, oder, was eins ist — denn wer kann sein Leben von sich unterscheiden oder abtrennen, ohne mit dem Leben sich selbst zu vernichten? — die Liebe zu seinem Leben, aber nicht die Liebe zu diesem seinen endlichen oder zeitlichen, sondern zum ewigen, unendlichen Leben. Gottesliebe ist Seligkeitsliebe, ist Selbstliebe. Es ist daher eins, ob ich sage: zur „Ehre Gottes“ oder zum „Nutzen des Menschen“, denn dasselbe, was zur Ehre Gottes, geschieht zugleich zum Besten des Menschen; eins, ob ich sage: „im Namen des Herrn“, oder „im Namen des Heils“, ob ich sage: „um Gottes willen“ oder um „meinet- oder meiner Seligkeit willen.“ „Einer Geliebten wegen, sagt z. B. Chrysostomus, verläßt der Mensch all seine Güter, aber Gottes wegen oder vielmehr um unsrer selbst willen, ἑμῶν

αὐτῶν ἐνεκεν, wollen wir oft nicht den dritten Theil unsers Vermögens ausgeben.“ Homil. in Joann. (Hom. 79. al. 78, 5. p. 471. Opp. omn. T. VIII. Paris. 1728.) „Wir kämpfen, sagt derselbe, gegen die Feinde der Wahrheit (die Ketzer, die ἀνομοίους), die Alles aufbieten, um den Ruhm des Sohnes Gottes oder vielmehr ihren eignen herabzusetzen.“ (Hom. 3. al. 2, 2. p. 18.) „Gott hat selbst nicht seinen eingebornen Sohn unsretwegen verschont, wir aber verschonen unser Geld zu unserm Verderben, wider uns selbst, κατ’ ἐαυτῶν. Er hat für uns den Sohn hingegeben, wir aber verachten nicht einmal das Geld feinretwegen, aber auch nicht unsretwegen.“ (Hom. 27. al. 26, 3.) Die Christum ins Herz gefaßt haben, fliehen alle weltlichen Geschäfte, „sowohl auf Christi Befehl, als aus Liebe zum Heil, zur Seligkeit“, et Christi imperiis et amore salutis, schreibt der heilige Paulinus an Ausonius (Aus. Opp. Ep. 3, 57). „Indem ich dich meinen Gott suche, suche ich das selige Leben.“ (Aug. Confess. 10, 20.) „Der gilt für böse bei Gott, der nicht nach dem suchen will, was ihm nützlich ist. Denn wie kann der einen Andern lieben, der sich selbst nicht liebt? Oder wem wird der nicht Feind sein, der sich selbst nicht Freund sein kann?“ (Clem. R. Recogn. 3, 53.) „Betrachte, daß die Liebe Gottes auch eine rechte und wahre, ja die einzige Liebe seiner selbst sey. Die Ursache ist, daß sich selber lieben ist wollen ihm das wahre Gut befördern: nun ist unmöglich, daß wir mit der wahren Theologischen Liebe uns lieben, ohne daß wir nit auch zumal uns unsers höchsten Gut, welches Gott selbst und seine Liebe ist, befördern, daher gibt uns Christus kein ausdrückliches Gebott, uns selbst zu lieben, weil Gott lieben, sich selbst wahrhaftig lieben ist. Es kann nicht geschehen, spricht der h. Augustin, daß welcher Gott liebt, nicht auch sich selbst liebt, ja vielmehr kann allein der-

jenige sich zum allerbesten lieben, der Gott kann lieben." (Theol. Affect. d. i. anmüth. Erkenntn. Göttl. Dinge v. Bail. Gölten 1712. S. 589—90.) Aber wie stimmt denn mit dieser Selbstliebe die Bibel überein? Vortrefflich, selbst da, wo sie das Gegentheil zu sagen scheint. „Will mir Jemand nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden. Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? (d. h. verlöre sein Leben, oder wie es Lucas 9, 25 heißt: sich selbst, *εαυτόν*.) Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?“ (sein Leben wieder eintausche, d. h. was ist dem Leben an Werthe gleich? Matth. 16, 24—26.) „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue ihn ab und wirf ihn von dir. Es ist dir besser, daß du zum Leben lahm oder ein Krüppel eingehest, denn daß du zwei Hände oder zweien Füße habest und werdest in das ewige Feuer geworfen. Und so dich dein Auge ärgert, reiße es aus und wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig zum Leben eingehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen.“ (Matth. 18, 8. 9.) Allerdings gebietet also das Christenthum Opfer der Selbstverläugnung. Oder sollte es kein Opfer, keine Selbstverläugnung sein, sich seiner eignen lieben Glieder zu berauben? Aber ist diese Selbstverläugnung eine absolute, d. h. eine sinnlose, eine solche, die nicht mehr innerhalb der Gattung der menschlichen Selbstliebe ihren Platz und Verstand findet? Ist der Verlust dieses Lebens im Sinne des Christen der Verlust des Lebens überhaupt, des Lebens für immer und ewig? Schneidet der Christ, weil er sich Hand und Fuß und Auge ausschneidet, deswegen auch den Kopf

ab, wie von kopflosen Träumern oder politischen Schlaufköpfen, die zum Besten des eignen Selbstes Andern die Selbstlosigkeit zur Religion machen, behauptet wird? Schneidet er dieselben sich nicht deswegen ab, weil es besser ist, ohne sie ewig und glücklich zu leben, als mit ihnen in die Hölle, d. h. in das ewige Unglück und Verderben zu stürzen? O wie überchristlich sind doch die modernen Christen! Trotz der Verstümmelungen, die sie dem Menschen gebietet, muthet die Bibel doch nicht ihm zu, sich beide Augen auszustechen, sondern läßt ihn ausdrücklich nur einäugig, *μονόφθαλμον* in das Himmelreich eingehen, während die modernen Christen sich auch dieses eine Auge, das dieselbe kluger und vernünftiger Weise übrig gelassen hat, auststechen und nun natürlich zwischen Haupt und Gliedern des menschlichen Egoismus nicht mehr unterscheiden können.

Wie ganz anders dachten doch auch hierin die alten Christen! Wie beschämen sie die modernen Christen mit ihren großsprecherischen Phrasen! Wie offen sprechen sie die wahren Beweggründe der christlichen Moral aus, die Gründe, welche zugleich auch die einzigen geistigen oder psychologischen Gründe von der schnellen Ausbreitung und endlichen Weltherrschaft des Christenthums sind! [72] „Welche Liebe, sagt z. B. der heilige Augustin, gebührt nicht dem himmlischen Vaterland wegen des ewigen Lebens, wenn wegen des menschlichen Ruhms schon das irdische Vaterland von seinen Bürgern so geliebt wird! Seht die Römer an! Was haben sie nicht gethan, was nicht gelitten bloß aus Ruhmbegierde und Vaterlandsliebe? Wie können wir Christen also großthun, wenn wir Gutes thun und Uebel erleiden für jenes Vaterland, welches von diesem so weit absteht, als der Himmel von der Erde, als das ewige Leben von dem zeitlichen Vergnügen, als festgegründeter Ruhm von eiteln Lobeserhebungen, als die

Gesellschaft der Engel von der Gesellschaft der Sterblichen, als das Licht dessen, der Sonne und Mond gemacht hat, von dem Lichte der Sonne und des Mondes! Wenn die Decier sich dem Tode weiheten, um durch ihr Blut den Zorn der Götter zu beschwichtigen und das römische Heer zu befreien, wie können die heiligen Martyrer sich einbilden, sie hätten Etwas gethan, was mit der ewigen und wahren Glückseligkeit des himmlischen Vaterlandes im Verhältniß steht, wenn sie bis zur Vergießung ihres Blutes, nicht nur ihre Brüder, für welche, sondern auch selbst ihre Feinde, von denen es vergossen wurde, vorchriftmäßig liebend, den Kampf des liebenden Glaubens und der gläubigen Liebe gekämpft haben? Wie kann der Christ sich mit seiner freiwilligen Armuth brüsten wollen, die ihm doch nur seine Reise in das Vaterland, wo Gott selbst der Reichthum ist, erleichtert, wenn der Consul L. Valerius so arm starb, daß das Geld für seine Beerdigung vom Volk eingesammelt wurde? Oder wie will er es als eine Großthat von sich rühmen, daß er durch keinen Gewinn dieser Welt sich zur Untreue gegen sein ewiges Vaterland verleiten ließ, wenn Fabricius auch nicht durch die glänzendsten Anerbietungen des Königs Pyrrhus bewogen werden konnte, sein Vaterland aufzugeben? Wenn also wir Christen nicht thun für den Gottesstaat, was die Römer für den Ruhm ihres irdischen Vaterlands, so müssen wir uns schämen; thun wir es aber, so dürfen wir deswegen nicht stolz sein, denn es sind, wie der Apostel sagt, die Leiden dieser Zeit nicht werth der künftigen Herrlichkeit, die an uns geoffenbart wird.“ (de Civ. D. 5. 16—19.) „Wer sollte sich also nicht aus allen Kräften bestreben, zu dieser Herrlichkeit zu gelangen? . . . Miterbe Christi werden, den Engeln gleichen, mit den Patriarchen, mit den Aposteln, mit den Propheten sich an dem Besitz des himmlischen Reichs erfreuen! Diese

Gedanken, welche Verfolgung kann sie besiegen, welche Marter überwältigen? . . . Die Welt wird entrisßen, aber das Paradies dargereicht, das zeitliche Leben vertilgt, aber das ewige hergestellt.“ (Cyprian. de Exhort. Martyr. 13.) „Den schmerzen nicht die gegenwärtigen Uebel, der auf die künftigen Güter vertraut“ (ad Demetrian. 18). „„Eure Traurigkeit soll in Freude verkehret werden,““ Joh. 16, 20. Wer wünschte nicht ohne Traurigkeit zu sein, wer eilte nicht zur Freude zu kommen? Welche Geistesblindheit also oder vielmehr Unsinnigkeit, die Traurigkeit dieser Welt zu lieben und nicht zur ewigen Freude hinzueilen? Gott bietet dir nach dem Tode Unsterblichkeit und Ewigkeit an, und du zweifelst?“ (Cypr. de Mortal. 6. ed. Gersdorf.) Vollkommen richtig. Wo der Mensch an ein ewiges, seliges Leben glaubt, da kann, natürlich wenn dieser Glaube noch ein wahrer, herzlicher, wirklicher Glaube ist, von einer aufopfernden Moral oder Liebe keine Rede sein, man müßte es denn für ein Opfer halten, Heller für Ducaten, Sandsteine für Edelsteine, Lumpen für Sammt und Seide hinzugeben. „Wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Acker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben.“ (Matth. 19, 29.) Nicht also Etwas für Nichts, nicht Leben für Tod, nicht Freude für Traurigkeit, nicht Ruhm für Schmach, sondern Leben für Leben und zwar sterbliches, unseliges für seliges, ewiges Leben, Freude für Freude und zwar endliche für unendliche, Ruhm für Ruhm und zwar nichtigen, vergänglichen für bleibenden, unsterblichen opfert der Christ auf. „Wie überwinden wir die Ruhmsucht, *κενοδοξίαν*? Wenn wir dem Ruhm Ruhm entgegensetzen. Wie wir die irdischen Reichthümer verachten, wenn wir auf andere Reichthümer hinblicken und dieses Leben verachten, wenn wir ein

anderes weit besseres denken, so können wir auch den Ruhm dieser Welt verachten, wenn wir einen andern weit herrlicheren Ruhm, einen Ruhm, der erst eigentlich Ruhm ist, uns vorstellen. Denn der weltliche Ruhm ist eitel und leer, Ruhm nur dem Namen nach, jener himmlische aber ist der wahre, denn er stützt sich nicht auf das Lob der Menschen, sondern der Engel, der Erzengel und des Herrn der Erzengel, ja auch selbst der Menschen. Wenn du auf jenes Theater, *Ἱερατοῦ* hinblickst, an jene Kronen denkst, in jenes Beifallsklatfchen dich versetzt, so wird dich nimmer das Irdische festhalten.“ (Chrysost. Hom. in Joan. 29. al. 28, 3.)

„Das gegenwärtige Leben ist süß und voller Annehmlichkeit, aber nicht für Alle, sondern nur für die, die an demselben festhängen. Wenn man in den Himmel hineinblickt, die himmlischen Dinge ins Auge faßt, so wird man dasselbe schnell geringschätzen und verachten; denn auch körperliche Schönheit wird nur so lange bewundert, als sich keine andere glänzendere zeigt; so wie sich aber eine neue größere Schönheit zeigt, so wird die frühere verachtet. Wenn also auch wir auf jene Schönheit blicken und die Pracht des himmlischen Reichs ins Auge fassen wollen, so werden wir uns schnell von den Fesseln der gegenwärtigen Dinge lösen, denn eine Fessel ist ja die Theilnahme an dem Gegenwärtigen.“ (Hom. 67, 1.)

„Niemand wird Silber, Gold und dergleichen nichtswürdige und scheinbare Güter verachten, wenn er nicht größere Güter liebt, gleichwie auch Niemand schlechte (bleierne) Münzen verachtet, wenn er nicht Goldstücke hat. So verachtet auch der Bauer wenig Getreide, wenn er eine größere Ernte hofft. Wenn wir also selbst da, wo wir in unserer Hoffnung uns täuschen können, das, was wir besitzen, verachten, wie viel mehr müssen wir da so verfahren, wo, was wir erwarten, gewiß ist? Wollen wir also nicht selbst uns bestrafen, nicht

durch den Besitz von Noth uns der himmlischen Schätze berauben!" (Hom. 81. al. 80, 3.)

Wenn es daher in der Bibel heißt: „so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?“ (Matth. 5, 46), so bezieht sich diese uneigennützige, keine Gegenliebe, keinen Dank erwartende Liebe nur auf die schlechten Münzen der Erde, aber nicht auf die Goldstücke des Himmels, nur auf den Schein, aber nicht auf das Wesen der Moral, welches im Glauben liegt, nur auf die Menschen, aber nicht auf Gott, oder, was eins ist, die himmlische Seligkeit, und findet daher ihre Erklärung in den Worten: „wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machest, so lade nicht (nicht nur, non tantum) deine Freunde, noch deine Nachbarn, die da reich sind, auf daß sie dich nicht etwa wieder laden und dir vergolten werde, sondern (sed etiam) lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden: so bist du selig; denn sie haben es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten.“ Luc. 14, 12—14.

Anmerkungen.

1.] Diese Uebersetzung wird hier im Deutschen in der Regel zu Grunde gelegt, jedoch, wie sogleich die Verbesserung des zweiten brandigen Verses dieser Uebersetzung zeigt, stets, wenigstens da, wo es aufs Wort ankommt, mit den nöthigen Berichtigungen. Diese Bemerkung gilt auch von der Lutherischen Bibelübersetzung.

2.] Eben so wie Zeus läßt Achilleus in seinem Gebet an Zeus I. 16, 23 mit den Worten: „So wie schon du zuvor mich hörtest, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabst und furchtbar schlugst die Achäer“, und Thetis I. 18, 75, wenn sie zu ihrem Sohne sagt, daß ihm alles von Zeus erfüllt sei, wie vordem mit erhobnen Händen er gefleht, den Unterschied zwischen der Mutter und dem Sohne, folglich auch zwischen Zeus und Thetis fallen. Fast bemerkt zu I. 16, 236: „übrigens ist das hier angedeutete Gebet nirgends in den vorhandenen Gedichten als geschehend erwähnt, dagegen wird auch 18, 75 auf dasselbe als etwas Bekanntes hingewiesen“. Aber offenbar meint der Dichter unter diesem Gebete die an seine Mutter gerichteten Bitten und Klagen, die ja in Wahrheit nur dem Zeus selbst gelten, wie ein Nebel, ἥντ' ὀμίχλη, bei Licht besehen, in den Aether des Zeus sich auflösen. „Viel nun fleht er zur Mutter, der trauesten, breitend (ausstreckend) die Hände“, 1, 350, πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ῥοήσατο χεῖρας ὀρεγνύς, gleich wie es 18, 75 heißt: εὖχεο χεῖρας ἀνασχών. Schon der Scholiast (Scholia in H. Iliadem, J. Bekker. 1825) bemerkt daher richtig zu 18, 236: τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς δέησιν ἑαυτοῦ εὐχὴν νενόμικεν· ὁ γὰρ τὴν Θέτιν αὐτῷ ἀνείδεις Ἀχιλλεὺς ἦν, καὶ εἰς αὐτὸν ἄγεται ἡ εὐχή. Ebenso bemerkt er zu 18, 75: πρὶν γ' εὖχεο: κατὰ τὸ λεληθός· ἢ ἐπεὶ φησι „πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ῥοήσατο.“

3.] Wie sehr dieser Zeus mit dem Wesen des Menschen und zwar mit diesem Wesen, von dem hier die Rede, identisch ist, beweist auch die Aeußerung des Achilleus *Σ. 1, 354—56*, wiewohl derselben zugleich eine besondere Absicht zu Grunde liegt. Er sagt nämlich in Einem Athemzug: „der hochdonnernde Zeus! doch gar nichts ehrt er mich jezo! Siehe, des Atreus Sohn, der Völkerrfürst Agamemnon hat mich entehrt“, nach Voss, der diese Stelle genauer, dem Text entsprechender übersezt hat, als Minkwitz und Wiedasch. Es heißt nämlich von Zeus: *νῦν δ' οὐδέ με τιτθόν τισειν*; von Agamemnon aber *ἡτίμησεν*: nicht geehrt, dann entehrt, beschimpft. Dieselbe Redensart, die aber hier Achilleus vom Zeus braucht, hat er früher *Β. 244* vom Agamemnon gebraucht, nur daß dort das liebenswürdige *τιτθόν* fehlt, und daher, statt *οὐδέ, οὐδέν* Nichts steht.

4.] Uebrigens bemerkt schon der Scholiast zu den Worten des Odysseus: „Chryses, mich sandte daher der Völkerrfürst Agamemnon, daß ich die Tochter dir brächt' und die Sühnhekatombe dem Phöbos opferte für die Achäer, den Born zu versöhnen des Herrschers (Apollo), der nun Argos Volke so schmerzliches Wehe verhänget“ (*Σ. 1, 441—45*), daß hier Odysseus eigentlich nur aus Höflichkeit nicht den Priester, sondern Apollo den Urheber des Uebels nenne. *ὃς νῦν Ἀργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆκεν: ἐμφορόνως τὸ μὴ εἰπεῖν ὅτι Χρύσου εὐξαμένον ὁ λοιμὸς ἐπηνέχθη, ἵνα μὴ διατρέψῃ τὸν γέροντα ὡς κακῶν αἰτιον. καίτοι Ἀχιλλεύς φησι: „τοῦτο δ' Ἀπόλλων εὐξαμένον ἥκουσεν.“*

5.] *Διὸς ἐτράπετο φρήν* *Σ. 10, 45*, Zeus Sinn hat sich gewendet, verändert, sagt daher Agamemnon, als in Folge von dem verderblichen Borne Achilleus sich das Kriegsglück auf die Seite der Trojer gewendet hatte. Zeus Sinn hat sich aber gewendet, weil er offenbar, wie der Scholiast zu dieser Stelle bemerkt, vor den Bitten der Thetis den Hellenen beigestanden hatte. Daher sagt auch Athene, die Schutz- und Siegsgöttin der Hellenen, die sonst so bevorzugte und geliebte Tochter Zeus: „jezt haßt mich Zeus, denn er vollzieht den Willen der Thetis, *Θέτιδος δ' ἐξήννεσ βουλὰς*, die ihn flehentlich bat, den Achilleus zu ehren“. *8, 370*. Das heißt: jetzt ist Zeus wider die Hellenen, weil Achilleus wider sie ist. Als sich aber der Sinn des Achilleus wieder zu Gunsten der Griechen gewendet, als er wenigstens bereits seinen Freund Patroklos aus Theilnahme an ihrem Unglück ihnen zu Hülfe geschickt hatte, heißt es abermals: „bereits hatte sich sein (Zeus) Sinn geändert“, *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ. 17, 546*. Höchst naiv sagt daher der greise und

weise Nestor, um den niedergeschlagenen Agamemnon aufzurichten: Nimmer wird doch Zeus dem Hector alle seine jetzigen Gedanken und Hoffnungen verwirklichen, sondern ich glaube vielmehr, daß dieser noch großes Herzeleid erdulden werde, wenn etwa Achilleus sein Herz aus (oder nach) dem unseligen Borne umwenden (uns wieder zuwenden) sollte. So ist die Hoffnung, daß Zeus nicht alle Gedanken Hectors verwirklichen, eins mit der Hoffnung, daß Achilleus nicht immer zürnen werde.

6.] Whate'er th' Almighty's subsequent Command,
His first Command is this: „Man, love thyself“.

In this alone, Free-agents are not free.

Young, Nightthoughts. N. 7, 169.

So läßt sich Alles, auch was innerste, eigenste (wenn auch in andern Dingen und Fällen dem Menschen unbekannte) Natur- oder Wesensfolge ist, wie als Zweck, so als Gesetz vorstellen.

7.] Daher wundert sich Libanius in seiner Trauerrede über den unerwarteten Tod des Kaisers Julian in seinem Feldzug wider die Perser, warum nicht Aphrodite oder Athene den Julian, der selbst sein Leben nicht achtete, *ἡμέλει τοῦ σώματος*, gerettet hätten. L. Orat. et Decl. Reiske 1. p. 515.

8.] „קָרַב, begegnen, entgegenkommen, entgegengehen gleich *ἀντιᾶω*, *ἀντιᾶζω*, daher mit קָרַב.... gewöhnlich: zuvorkommen, überraschen, was aber nicht zu קָרַב paßt und überhaupt nicht sicher ist“. Hupfeld, Psalmen zu Ps. 17, 13 und Ps. 21, 4. Wenn ich aber Einem, der auf mich mit zugewendetem Gesicht zugeht, um mich z. B. zu bitten, wie auch hier in diesem Psalm B. 3 von den Bitten des Königs die Rede ist, entgegenkomme oder gehe, ist diese entgegenkommende Güte nicht auch eine zuvorkommende, wenn gleich nicht im Sinne der *grace prévenante*?

9.] Der Tod des Patroklos kann als eine gerechte Strafe für Achilleus maßlosen Born und Eigensinn angesehen werden. Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat. (G. Baeumlein, Comment. de Hom. p. 22.) Aber gleichwohl ist diese criminalistische Ansicht eine einseitige, denn es heißt ausdrücklich von dem Gebete des Achilleus vor der Absendung des Patroklos S. 16, 233—248, daß Zeus nur einen Theil desselben versagt, den andern aber ihm gewährt habe. Und Zeus gewährt ihm gerade den Wunsch, den Achilleus selbst an die Spitze seines Gebetes stellt. Er wünscht zuerst Kriegsmuth und Siegesruhm für seinen Freund und dann erst Unversehrtheit. *πρέπον Ἀχιλλεῦ*, bemerken die Scholien zu B. 241, *δόξαν αἰτεῖσθαι πρὸ σωτηρίας· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς δι-*

δούς τὸ ἕτερον τὸ μείζον αὐτῷ δίδωσι, φημι δὲ τὴν ἀνδραγαθίαν· οὐδεὶς γάρ, bemerkt sehr richtig dazu der Scholiast, πάντα κατορθοῖ παρὰ θεῶν τὰ αἰτούμενα, denn es gibt unzählige Wünsche, deren gleichzeitige und gleichräumige Erfüllung unmöglich ist. Patroklos hatte die Ehre, den Sarpedon zu erlegen, den „ersten Helden der Bundesgenossen“ der Troer, Zeus geliebten Sohn, dessen Tod selbst der Vater der Götter und Menschen auf's tiefste beklagte und mit Wunderzeichen, mit blutigen Regentropfen ehrte. ἀρμόδιος, bemerken die Scholien zu dieser Stelle, ἡ τερατεία, ἐφ' ἥρῳι τοιούτῳ καὶ πατρὸς πενθοῦντος Διὸς τὸν κόσμον μόνον οὐχὶ συνάχθεσθαι. Diese Ehre küßte oder erkaufte vielmehr Patroklos mit seinem Tode. „Achilleus hatte dem Patroklos das Beste gerathen, sagen die Scholien zu I. 16, 684 — keineswegs nur aus neidischem Ehrgeiz, wie dieselben richtig zu 16, 83 und 18, 13 bemerken — aber der Wille des Zeus siegte, welcher den Patroklos, um Sarpedon zu rächen, tödten wollte“. In Beziehung auf den Achilleus aber hat dieser Tod keineswegs nur eine strafrechtliche Bedeutung. Achilleus war die erste, die ausgezeichnetste, die edelste, die allseitigste Persönlichkeit unter den griechischen Helden, und doch hatte er gerade die größten Opfer einer Sache gebracht, an der er außer seinem Ruhme kein persönliches Interesse hatte. „O wie oftmals hob mein muthiges Herz sich von Sehnsucht, einer gefälligen Gattin vermählt, in ehlicher Eintracht mich der Güter zu freun, die Peleus der Greis sich gesammelt“. (I. 9, 398.) „Was bewog denn zum Kriegszug gegen die Troer Argos Volk? Was führt' er daher die versammelten Streiter, Atreus Sohn? Wars nicht der lockigen Helena wegen? Lieben sie etwa allein von den redenden Menschen die Weiber Atreus Sohn'?" (Ebend. 337.) „Nicht ja wegen der Troer, der Lanzenkundigen kam ich mit hieher in den Streit, gar nichts sind jene mir schuldig. Denn nie haben sie mir die Rosse geraubt, noch die Kinder, nie auch meine Frucht verlegt. Dir, schamlosester Mann, dir folgten wir, daß du dich freutest, nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrevergeßner, an den Troern“. (I. 1, 152—160.) Und noch mitten im Schmerz über Patroklos gedenkt er mit Wehmuth seines Vaters, „der nun wohl in Phthia die bittersten Thränen vergießet, solches Sohns zu entbehren, der hier im Lande des Fremdlings um die entsetzliche Helena kämpft mit den Reissigen Trojas“. (19, 323.) Es war daher nothwendig, daß Achilleus einen persönlichen, sensualistischen Verlust von dem Feinde erlitt und zwar den allerschmerzlichsten, den er nur erleiden konnte: — οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθουμι 19, 321 — den Verlust eines Freundes, den er seinem eig-

nen Haupte gleich geschätzt, um nicht nur Andere, sondern sich selbst zu rächen und so auf eine seiner würdige Weise zu fallen, denn an den Tod Hektors, seines nach der Erlegung des Patroklos persönlichen Feindes, war ja sein eigner gebunden.

10.] Die Scholien zur Odyssee legen die Worte des Odysseus 7, 256—58: „ja sie (die Kalypso) verhieß auch, mich unsterblich zu schaffen in ewig blühender Jugend; doch mir konnte sie nimmer das Herz im Busen bewegen“ (ἐπειθεν), so aus, daß er nur deswegen dieses Anerbieten nicht angenommen, weil er der Kalypso nicht getraut, nicht geglaubt hätte, daß sie ihn wirklich unsterblich machen wolle und könne. Eine im höchsten Grade geist- und sinnlose Erklärung. Was die Kalypso verspricht, das sagt nur die Boesie des Affects, das hat nur die Bedeutung einer, poetisch als ein Factum vorgestellten, hyperbolischen Annahme. Aber gleichwohl ist der Vorzug, der hier dem sterblichen, aber heimischen Leben vor dem unsterblichen, aber auswärtigen, von den geliebten Gegenständen losgerissenen Leben gegeben wird, voller Ernst und ganz im Geiste der griechischen Denkart und Mythologie. So zog Polydeukes den Tod mit seinem Bruder der Unsterblichkeit ohne ihn vor; da er aber als ein Sohn des Zeus nothwendig unsterblich war, so theilte er wenigstens mit seinem sterblichen Bruder die Unsterblichkeit, die er ohne ihn in vollem, ungeschmälertem Maaße besessen hätte.

τοῦτον ἢ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανῷ,
εἶλετ' αἰῶνα φθιμένον Πολυδεύκης
Κάστορος ἐν πολέμῳ.

Pindar. Nem. 10, 107—10.

So zog auch der Kentaur Cheiron oder Chiron den Tod der Unsterblichkeit vor, nach Lucian (Dial. Mort. 26), weil ihm das ewige Einerlei des unsterblichen Lebens zuwider war, nach der Mythologie aber (Apollod. 2, 5. S. 4. § 6), weil er eine unheilbare Wunde am Knie hatte. Aber hätte nicht auch Odysseus eine unheilbare Wunde, wenn auch nicht am Knie, doch im Herzen gehabt, wenn er im unsterblichen Leben nicht zu Hause und bei den lieben Seinigen — μετὰ οἷσι φίλοισι D. 1, 19 — gewesen wäre? Der Grieche schätzt den Werth des Lebens nicht nach seiner Dauer, sondern nach seiner Dualität, seinem Inhalt; er ist in seinen Ansprüchen an das Leben nicht so bescheiden, wie der deutsche Michel, dieser politische Caspar Hauser, der schon zufrieden ist, wenn man ihm nur das Leben hier wie dort nicht nimmt, sei's auch das Leben in einem weltlichen oder geistlichen Zuchthaus. Dem Tithonos hatte Zeus auf die Bitten der Eos oder Aurora Unsterblichkeit verliehen, aber die Thörin hatte vergessen, mit dem ewigen Leben zugleich ewige Jugend für ihn

sich auszubitten. So hatte denn Tithonos 3 war ein ewiges Leben, aber ein Leben ohne Genuß, ohne Kraft, ohne Freiheit, denn „er konnte kein Glied an seinem Leibe bewegen, noch aufheben.“ So wie diesen, sagt daher Aphrodite zum Anchises (in Ven. 240—45), wünsche ich dich nicht unsterblich, wohl aber, wenn du so, wie du jetzt bist an Gestalt und Leibesbildung, fortlebest. So wie aber hier die Venus ihrem Sinne und Charakter gemäß zum Menschen spricht, so jeder andere Gott, nur daß er natürlich andere Eigenschaften, andere Lebensgüter im Sinne hat. So sagt Zeus als Freiheitsgott zum und im Griechen: Unsterblichkeit ohne Freiheit wünsche ich nicht; besser als Freier gestorben, denn als Sklave gleich den Barbaren ewig gelebt; so denn auch als Vaterlands- und Familiengott zum und im Odysseus: so wie ich jetzt bin bei der Kallypso, ohne Heimath, ohne Penelope, mag ich nicht unsterblich sein. *Vetus est enim*, sagt Cicero (Ep. ad fam. 7, 3), *ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere*. Und dieser Spruch gilt, wie die angeführten Beispiele zeigen, nicht nur vom gegenwärtigen, sondern auch zukünftigen, als unsterblich vorgestellten Leben.

11.] Damit schließt dem Sinn nach die Odyssee, wenn gleich der Schluß mit den Worten: „Jene nun beide wandten sich herzlich froh zu des alten Lagers Gewohnheit“ (23, 296), wie alte Grammatiker wollten, nicht nur höchst prosaisch oder vielmehr pedantisch wäre, sondern auch wahrhaft beleidigend, also dem innig humanen, allberuhigenden, nichts zu wünschen übrig lassenden Geiste der Odyssee geradezu widersprechend; denn dieser Geist verlangt, daß die Seelen der erschlagenen Freier, wenn auch keineswegs, wie es 24, 1 bis 202 geschieht, in der Unterwelt zu Wort, aber doch, wie Odysseus selbst schon vorher 23, 118—122 andeutet und 24, 413 bis 548 wirklich geschieht, auf der Erde in den Seelen der Ihrigen und des theilnehmenden Volks, wozu auch der Zuhörer gehört, zur Ruhe kommen. „Weil er nunmehr, sagt Zeus, die Freier gestraft der edle Odysseus: schwöre man heiligen Bund: er bleib ihr König auf immer; wir dann wollen der Söhn' und leiblichen Brüder Ermordung tilgen aus aller Geist (vergessen machen, *ἐλθῶσιν ἰέμεν*): man liebe sich unter einander, so wie zuvor, und es sei Reichthum und Friede befestigt.“ 24, 482—486. „Das älteste Beispiel, bemerkt Väst zu B. 483, einer politischen Amnestie.“ Was würde der Odyssee fehlen, wenn ihr dieses erhabene, noch heute beherzigungswerthe Beispiel fehlte? Uebrigens bemerkt schon F. A. Wolf in seinen Proleg. ad H. 1795. I. p. 136: *Nam de Odyssea, quod volunt, plane efficiunt. In hac suus quemque sensus docet, si extrema illa deessent, sollicitos nos abituros esse de Ulysse, tantarum*

difficultatum victore, quandoquidem ei tum maxime metueremus a parentibus et cognatis caesorum 108 nobilium juvenum, nisi amnestia et pax fieret deorum interventu et subita *μηχανῇ*.

12.] Prophetiae dicuntur *τελεῖσθαι*, cum implentur. Similiter Graeci dicunt oracula *τελεῖσθαι*. Wolfii Curae Philol. et Crit. T. V. 1741. zu dieser Stelle.

13.] *חֲנֹן* utinam, „wollte Gott“. Sunt qui a *חָנָן* deducunt, quod in Pihel praeter alia etiam precari significat, quasi precantis et optantis vox sit. Buxtorf. Gesenius vermuthet jedoch eine andere Abstammung.

14.] Eoque honore ... afficiebant ... etiam aequales. Gen. 23, 7. Gesenius (Lex. ed. Hoffmann 1847). Aber aus Höflichkeit, die nicht genug unterthänigste Diener machen kann, namentlich, wenn man Jemanden um etwas bittet, und die Bitte gewährt wird, wie es hier mit Abraham der Fall ist. Wie aber eben daselbst als Belegstelle Gen. 37, 7. 9. 10 angeführt werden kann, begreife ich nicht, denn hier in diesem prophetischen Traume verbeugen sich ja die Brüder Josephs nicht vor ihm als einem ihres Gleichen, sondern vor seiner zukünftigen Größe.

15.] Im Text steht vorher: ein Glaube oder eine Annahme, die zwar gottlos, oder, wir wollen weder opfern, *πιστεύειν μὲν οὐχ ὀσίου, ἢ*, worauf dann der nächste Satz mit *ὅς* folgt, und diese Annahme gelten läßt. Aber bei allen Belegstellen wird Das, was nicht nothwendig und wesentlich zum Sinn und Zweck der Anführung gehört, zur Vermeidung aller überflüssigen Weitschweifigkeit entweder nur nach seinem allgemeinsten Sinn übersetzt oder weggelassen.

16.] Alle Erscheinungen oder Vorstellungen von den Göttern, welche zu ihrer Voraussetzung nur die Persönlichkeit oder Individualität der Götter haben, werden mit Ausnahme der „Strafen der beleidigten Gottheit“ als Vorstellungen abgeleiteter, secundärer Art und Ordnung, eben deswegen als selbstverständliche in dieser Schrift bei Seite gelassen. So ist es z. B., da Zeus und Thetis persönliche, wirkliche, lebendige Wesen sind, ganz nothwendig, daß diese als Göttin und zugleich Mutter des Achilleus seine Wünsche bei jenem in ihrem Namen, auf Grund ihrer dem Zeus erwiesenen Wohlthaten geltend macht. So nur wird ein persönliches, also egoistisches Wesen zur Erfüllung von Wünschen Anderer bewogen. Aber selbst die Persönlichkeit als solche ist, natürlich für die Erkenntniß, nicht für den Glauben, nur eine Vorstellung zweiten Ranges, weil es sich von selbst versteht oder wenigstens durch eine höchst naheliegende Folgerung ergibt, daß das wünschensfüllende Wesen ein dem wünschenden Wesen

blutverwandtes, innigst gleiches, folglich auch wirkliches, lebendiges, persönliches Wesen ist.

17.] Dasselbe gilt auch von den überflüssigen und überschwänglichen Zuorkommenheiten, den vorlauten, vor- und unzeitigen — eben deswegen auch *ἀτόποις* — Verheißungen d. h. prophetischen Complimenten, die Jehovah in der Genesis (namentlich der sog. Jehovahsurkunde) den Ervätern macht.

18.] *Et unumquodque tempore est capessendum, quo maxime valet. Ante opus invocandus est Deus, in opere major est manuum usus, quam precum.* Jer. Hoelzlinus ad Apollon. Rhod. Argon. l. II. 355, wo es vorher heißt: wenn ihr den Meerpaß durchschneidet, so liegt euer Heil nicht in Gebeten oder Gelübden, sondern der Stärke der Hände, und darauf: vorher aber verwehr ich euch nicht, zu den Göttern zu flehen.

19.] Die angegebene Bedeutung oder Wesensbestimmung des Glaubens findet sich auch schon in den Apologien der Kirchenväter vom christlichen Glauben, natürlich, wie sich von selbst versteht, weder consequent durchgeführt, noch als Princip erfaßt. „Der Arzt, sagt z. B. Eusebius (Praeparatio Evang. l. I. V., hier jedoch nur in Beziehung auf den Glauben der Laien und Ungelehrten), befehlt mit Wissenschaft wie ein Herr und Herrscher, was man thun und meiden soll; dieser aber (der Kranke) gehorcht ihm wie einem König und Gesetzgeber, weil er glaubt, daß ihm das Verordnete heilsam sein werde, *πιστεύων συνοίσειν αὐτῷ τὸ προστεταγμένον*. So nehmen auch die Schüler von den Lehrern die Grundsätze der Wissenschaften an, im Glauben oder weil sie glauben, daß das Gelehrte ihnen nützlich sein werde, *πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσσεσθαι τὸ μάθημα*. So selbst auch die Philosophie ergreift Keiner eher, als er glaubt (oder überzeugt ist), daß das, was sie verkündet, ihm von Nutzen sein werde, und so ergreift denn dieser die Lehre des Epikur, jener aber die kynische Lebensweise. So ergreifen auch die Menschen der eine dieses, der andre jenes Gewerbe, weil sie glauben und hoffen, daß das ergriffene Gewerbe ihren Lebensunterhalt ihnen verschaffen werde. Kurz das ganze menschliche Leben stützt sich nur auf Hoffnung (vorher auch: die gute Hoffnung, *τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα*) und Glauben“. So sagt auch Arnobius adv. Gent. l. II. (p. 28 ed. Elmenhorst, 1610): *estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeunte suscipiant, sumant atque aggrediantur? an terris peregrinamini, navigatis, non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? terram ferro scinditis, atque oppletis seminum varietate, non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? ... aegritudines corporum*

medicorum committitis manibus, non credentes morbos posse mitigata asperitate leniri? bella cum hostibus geritis, non victoriam vos credentes proeliorum successionibus relatueros? veneramini deos et colitis, non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accommodare? So thun also die Menschen Alles aus oder im Glauben, aber nur im Glauben an die Erfüllung ihrer Wünsche. Der religiöse Glaube unterscheidet sich ursprünglich von dem in diesen Beispielen enthaltenen Glauben nur dadurch, daß er das, was der Mensch hier nur vorübergehend, momentan wünscht und glaubt, zu einem beständigen Wesen und eben damit auch zu einem Gegenstande bestimmter, regelmäßiger Festlichkeit und Andacht macht.

20.] „Volumus, Juhemus.“ Notat Donat. ad illud Terent. „animo jam nunc otioso esse impero“, id est volo. et „jubeo te salvere“ id est volo. J. Bodini de Rep. l. 3. c. 5.

21.] So heißt es auch in Platons Kritias (VII. ed. Tauchn.) vom Poseidon, daß er die Insel Atlantis als ein Gott oder weil er ein Gott, *οἷα δὴ θεὸς ἐνμαρῶς*, leicht, bequem, nullo negotio (Ast), „ohne alle Beschwerlichkeit“ (Wagner), mit Wasser und Lebensmitteln versehen habe.

22.] Wenn auch der Mensch, sagt Libanius über die Unerfättlichkeit (p. 243 Reiske), noch so glücklich ist, so sitzt er doch da und seufzt über die Nothwendigkeit zu sterben, und preist selig den Himmel und die Sonne, weil sie immer sein und nie vergehen werden.

23.] Wie alle Eigenschaften der Götter bei Homer in der Praxis, in der That zu Grunde gehen und zwar nothwendig, weil mit der consequenten Durchführung derselben die poetische Kraft und Wirkung aufgehoben würde, so ist auch diese Augenblicklichkeit nur ein Gedanke. Wie abgeschmactt wäre es aber auch, wenn die Götter wirklich augenblicklich, also ohne Bewegung, ohne sichtbare Handlung am Ziele wären. Daß übrigens die Götter auch dieß sein könnten, wenn sie nur wollten, beweisen ihre augenblicklichen Gebetserhörungen, selbst aus weiter Ferne, und sonstige Wirkungen, die nur eine Allmacht als Ursache voraussetzen.

24.] Wie hier steht Ilias 13, 79 das *μενοινῶν* des kampfgerigen Aias dem unerfättlich stürmenden *μεμῶντι* Hector entgegen.

25.] In dem orphischen Zeus, „dem sinnbildlichen Ungeheuer der Mystiker“, wie sich Wof in seinen mythol. Briefen ausdrückt, bezeichnen daher „Eittige Allgegenwart.“ Es heißt hier nämlich: *πτέρυγες δὲ οἱ ἐξεφύοντο τῆς ἐπὶ πάντα ποταῖ*. Orph. fragm. 6, 35 ed. Gesner.

26.] C. H. Weise, der in den kritischen Anmerkungen zur Tauchnizer Ausgabe Pindars diese Ode für unächt hält, sagt von diesen Worten: *inepta sunt*. Aber ungereimt sind sie doch offenbar nur, wenn man bei Zeus nur an seine Individualität oder Persönlichkeit, aber nicht an seine Gottheit, seine Dualität, nicht daran denkt, daß Zeus als erster, höchster Gott so viel ist als der Gott, *ὁ Θεός*, schlechtweg oder Gott überhaupt.

27.] Versteht sich nur dem Buchstaben, nicht dem Sinne nach, welchen der hebräische Schriftsteller in seinem Bewußtsein damit verbindet, denn diesem nach ist es nur ein kurzer Ausdruck statt: „der Gott, der mir auf die Frage nach seinem Namen gesagt hat: Ich werde sein, der ich sein werde, *ero qui ero*, dieser Gott, sage ich, hat mich geschickt.“

28.] Auch unter den Fragmenten Pindars findet sich ein interessantes Fragment über denselben Gegenstand. Plutarch *de facie in orbe Lunae* führt außer den genannten noch ein Paar griechische Dichter an, welche sich über den Verlust des Sonnenlichts am hellen Tag beklagt hätten, vor allen aber Homer wegen D. 20, 356 u. 57.

29.] Bekanntlich sagt Cotta bei Cicero von der Natur der Götter: „Es ist die Ansicht aller Sterblichen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, die Weisheit aber von sich selbst nehmen müsse“, und einiae Zeilen vorher: „alle Menschen halten dafür, daß sie die äußern Lebensgüter von den Göttern haben, Niemand aber hat je seine Tugend auf Rechnung eines Gottes gesetzt oder einem Gott zugerechnet.“ Moderne Philologen beschuldigen Cotta, hier im Eifer der Polemik eine Unwahrheit ausgesprochen zu haben. Was allerdings in Beziehung auf den letzten Satz historisch richtig ist, und behaupten dagegen, „daß jenes selbstgenügsame Vertrauen auf die selbsteigene Kraft und Trefflichkeit, ein erst seit den Zeiten der Sophistik mehr und mehr verbreiteter Wahn, niemals die herrschende Ansicht des wahrhaft classischen Alterthums gewesen ist.“ Aber gleichwohl hat dem Wesen nach Cotta Recht und zwar gerade im alterthümlichsten, ja ursprünglichen Sinne der Religion; denn nur was Gegenstand eines Wunsches, dessen Erfüllung nicht vom Menschen abhängt — *Postquam mortalia cernunt Tentamenta nihil, nihil artes posse medentum, Auxilium coeleste petunt*. Ov. Met. 15, 628. *Οἱ δ' ἐκ τῆς πόλεως ἀδυνατοῦντες βοηθεῖν, τοῖς θεοῖς ἡΰχοντο*. Diod. Sic. 20, 16 — ist erster, nicht nur der Zeit, sondern auch dem Rang nach erster Gegenstand der Religion. Solche Gegenstände sind aber die äußern Lebensgüter, nur daß nicht nur die Aecker und Felder, die Weinberge, die Delbaumgärten, sondern auch der Mensch selbst, das Weib für den Mann, der Mann für das Weib,

das Kind — „schaffe mir Kinder“ — die Eltern, der Nachbar — *πῆμα κακὸς γείτων ὅσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειδος* Hes. O. 346 — das Vaterland selbst zu diesen äußern Lebensgütern gehören. „Daß die Kinder die Väter überleben, ist etwas Erwünschtes, *εὐτυχές*, und man muß dieses vom Glücke erbitten“. Eusebios bei Stob. (Floril. Tit. 39, 24.) Die Menschen, sagt Demokritus bei demselben (Tit. 18, 31), bitten die Götter um die Gesundheit, ohne zu wissen, daß diese in ihrer eignen Macht steht; aber aus Unenthaltbarkeit thun sie, was ihr entgegen ist, und werden so durch ihre Begierden zu Verräthern ihrer Gesundheit.“ „Lieber Sohn, ermahnt bei Homer I. 9, 254—58 der greise Peleus den Achilleus, Siegesstärke wird dir Athenäa und Here geben, wenn's ihnen gefällt, nur den Stolz des erhabenen Herzens bändige *ἴσχειν* du in der Brust, denn freundlicher Sinn ist besser. Meide den bösen Zank, den verderblichen, daß dich noch höher ehre das Volk der Argeier.“ Siegesstärke, Stärke, Kraft *κράτος* (= *κράτος*. Hesych. *κράτει δυνάμει*) ist Sache des Wunsches, des Gebetes, weil Sache der Götter, aber die Tugend der Zornbändigung, der Menschenfreundlichkeit, der Friedfertigkeit Sache der That, Sache des Menschen. Der alterthümliche Hesiod sagt nicht zu seinem nichtsnutzigen Bruder: Bete zu den Göttern, daß sie dich zu einem arbeitsamen — aber Arbeitsamkeit ist eine Grund- und Haupttugend, ja eine wahre moralische Panacee — und rechtschaffenen Menschen machen, sondern er sagt kurzweg: „Arbeite!“ *ἐργάζεσθαι* (O. 299). „Arbeite, thörichter Perses!“ (397), denn die Götter haben vor die Tugend den Schweiß hingestellt (289), aber Schweiß kostet die Arbeit, nicht das Gebet; er sagt: „o Perses, höre auf die Gerechtigkeit (das, was Recht ist, *δίκης*) und mehre nicht den Frevel (thue keine gewaltsame, rechtswidrige Handlung mehr 213), „denke nimmer mehr an Gewaltthätigkeit“ (275); er macht also nicht die Tugend, er macht nur das Glück, den Lohn der Tugend, wie das Unglück, die Strafe des Lasters, des Unrechts von den Göttern abhängig; denn dem Gerechten gibt Zeus Reichthum, Frieden, Kinder- und Erntesegen, dem Frevler Hunger und Pest und anderes Unglück (214—285). Darum sagt er: arbeite, damit dich — eine höchst interessante Stelle — der Hunger hasse, aber dich liebe die schönbefränzte Demeter, die Ehrwürdige und deine Schauern fülle mit Lebensmitteln (299—301); „opfere den unsterblichen Göttern“ (336); „damit sie ein freundliches, huldvolles Herz und Gemüth gegen dich haben“ (340); denn nichts hilft alle Arbeit dem Landmann, wenn nicht Zeus durch Regen und Sonnenschein die Saat sich vollenden läßt, kein „gutes Ende“, *τέλος ἐσθλόν* (474). keinen bonus Eventus gibt, denn von den Göttern hängt zuletzt

ebenso Gutes als Schlimmes, d. h. ebenso Glück als Unglück ab (669). Allerdings werden auch Weisheit und Tugend, sobald einmal der Mensch erkannt hat, daß der Genuß der Götter- oder Naturgaben nicht ohne dieselben glücklich macht, zu Gegenständen des Wunsches, des Gebetes, aber nur weil Tugend und Weisheit nicht nur natürliche Anlagen, sondern auch äußere Lebensgüter zu ihrer Grundlage haben. — „Schon die Hälfte der Tugend entrückt Zeus waltende Vorsticht Einem Mann, sobald nur der Knechtschaft Tag ihn ereilet“, Hom. D. 17, 322. „Die Nothdurst ist bereit zu bösen Thaten“, Philemon (Stob. Tit. 96, 7); daher Hesiod Op. 717 und Theognis B. 155 die Armuth *Ἰνυοφτόρον* nennen, was, wenigstens bei Theognis nach den Schilderungen, die er an andern Stellen, z. B. B. 385 bis 392, von den verderblichen Wirkungen der Noth gibt, keineswegs nur bedeutet: „das Herz, den Lebensmuth, die Lebenskraft aufreibend,“ sondern auch den Tugendmuth, die Tugendkraft aufreibend — weil Tugend und Weisheit am Ende nichts andres sind, als der gesunde Menscheninn und Menschenverstand, die Gesundheit des Geistes aber ebenso wenig vom Menschen allein abhängt, als die Gesundheit des Leibes. Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano. Juv. Daher schon Bias sagt: „das Gute, was du thust, schreibe nicht dir zu, sondern den Göttern“ d. h. dem Glücke. So schrieb auch der edle Timoleon seinen ruhmvollen Sieg über die Barbaren und Tyrannen von Syrakus den Göttern zu und errichtete daher, wie C. Nepos und Plutarch berichten, der Automatia d. h. der Glücksgöttin in seinem Hause eine kleine Kapelle. Beide hatten Recht. Es ist mit den Menschen und ihren Tugenden, ihren Vollkommenheiten wie mit den Krystallen im Mineral-, den Früchten im Pflanzenreich. Warum ist denn von diesen unzähligen Blüthen, die an diesem Baume hängen, nur gerade diese einzige da zu vollendeter Frucht gereift? Warum ist denn in dieser dichten Steinmasse oder neben unzähligen andern Krystallkrüppeln gerade dieser einzige ein vollkommener? Warum? weil er an einem Ort, in einem Zeitmoment entstanden ist, wo gerade die seine allseitige Ausbildung begünstigenden Umstände vorhanden waren. Oder hat vielleicht auch über dieser ausgezeichneten Blüthe, diesem ausgezeichneten Krystall eine besondere Vorsehung und Gnadenwahl gewacht?

Es gehören hierher d. h. in das Kapitel von der Einheit von Gott und Glück auch die frommen Redensarten der Griechen: „wenn nichts Göttliches vorfällt“ (nicht Göttliches wider uns ist, die Götter nichts Andres beschließen), *εἰ μὴ τι δαιμόνιον εἴη*, „wenn nicht ein Gott etwas in den Weg legt“, „wenn nicht Gott verhindert“, „wenn der Gott Gutes gibt“, „wenn Gott einen guten Ausgang

gibt“, „wenn die Götter mit uns sind“ (Xenoph. Mem. 1, 3, 5 nebst den Notizen von Schneider), Redensarten, welche nichts andres bedeuten, als: wenn wir nicht unglücklich sind, wenn uns kein Unglück widerfährt, wenn uns das Glück, wie man auch im Deutschen personificirend zu reden pflegt, günstig ist. Es gehören ferner hierher die homerischen Redensarten: „mögen die Götter geben“, oder „wenn die Götter geben“, daß wir z. B. Troja zerstören, „wenn Zeus es gibt“, gewährt, oder als Factum ausgedrückt, z. B. I. 8, 141: „heute gewährt Zeus der Kronide dem Hector den Siegesruhm, morgen aber wieder uns, falls, wenn er will,“ d. h. vielleicht, denn das αἰ κ' ἐθέλησιν, ist nichts anderes als ein frommes, vergöttertes Vielleicht; überhaupt die Redensarten, wo der Mensch, was er als Glück empfindet, als Gabe der Götter vorstellt und bezeichnet, denn wenn z. B. Aeschylus sagt (Agam. 885): nicht schlecht (nicht thöricht, nicht unweise) gesinnt sein (μὴ κακῶς φρονεῖν) ist größte Göttergabe, so ist das ebenso viel als: nicht schlecht gesinnt sein ist größtes Glück, größtes Gut; daher sagt Theognis B. 1171: „Verstand, Erkenntniß, Einsicht, γνῶμην, gaben die Götter den Sterblichen als das Beste“; aber ebenso 895: „das Beste, was der Mensch in sich hat, ist Einsicht.“ Ferner gehören hierher die interessanten Stellen bei Homer, wo die anthropologische Selbstthätigkeit und das theologische oder religiöse Passivum (s. Wesen des Christenthums II. A. S. 209) in einem und demselben Athemzuge mit einander verbunden werden, z. B. I. 7, 81, „wenn Ich jenen erleg' und Ruhm mir gewähret Apollon“, εἰ δέ κ' ἔγω τὸν ἔλω, δῶν δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων, kurz alle die unzähligen Stellen, wo man statt Gott Glück oder Glückseligkeit setzen kann, ohne daß dadurch der Sache nach (objectiv) der Sinn verändert wird. Wenn das Glück nicht überall so deutlich hervortritt, so liegt der Grund hauptsächlich darin, daß die Götter, die Glückswesen zugleich persönliche, handelnde Wesen sind, und das Glück so verschieden, so mannigfaltig ist, als die Gegenstände der Natur und Menschenwelt, worin das Glück des Menschen besteht, oder wovon es abhängt. So hieß Ascherah: Glück (von dem Stammwort: Ascher, offenbar in der Bedeutung von glücklich, nicht Aufrecht sein, Gesen.) eine weibliche Gottheit der Syrer, auch der Babylonier und Phönizier, aber der Gegenstand der Natur, an den dieses Glück gebunden ist, oder das Subject, der Träger desselben ist der Venusstern oder der Mond; so hieß Sad d. h. Glück, fortuna, τύχη, eine männliche Gottheit der Babylonier, aber der Träger und Geber dieses Glücks ist der Planet Jupiter (nach Einigen die Sonne), und es ist daher eins, ob man mit dem Talmud sagt: venit fortuna bona oder: venit sidus bonum. (Mork, hebr.

Wörterb.) So ist auch Zeus als Regengott nichts anderes als das Glück, das vom Himmel auf die Erde herabträufelt, Pallas Athene als Kriegsgöttin nichts anderes als das Siegesglück verständiger Kriegsführung, das Kriegsglück überhaupt auf Seiten der Griechen. Darum heißt es z. B. in der Ilias 18, 310 — 13, daß Pallas Athene, nicht Zeus, der sonst gewöhnlich als der Urheber einer verderblichen Verblendung genannt wird, den Troern den Verstand genommen habe — *ἐκ γὰρ σφρων φρένας εἴλετο Παλλὰς Ἀθήνη* — als sie den heilsamen Rath des Polydamas, sich in die Beste zurückzuziehen, verworfen, den entgegengesetzten verderblichen Rath des Hector gebilligt hatten; ebenso in der Odyssee 4, 289, daß Pallas Athene es war, welche die Helene von dem hölzernen Rosse wegführte, als sie die darin versteckten Griechen beinahe veranlaßt hätte, sich durch ihre Stimme den Troern zu verrathen. Das heißt aber, in schlichter, freilich gegen das weibliche Geschlecht sehr ungalanter Prosa ausgedrückt, nichts weiter als: ein glücklicher Zufall oder Einfall führte die Helene wieder fort, oder zum Glück für die Griechen entfernte sich wieder Helene. Darum sagt auch in derselben Erzählung Menelaos: ein Dämon, eine Gottheit, welche den Troern den Siegesruhm gewähren wollte, *ἐβούλετο*, mußte es dich (die Helene) wohl heißen haben, dahin zu gehen. Das heißt prosaisch: Zufälliger, aber beinahe für die Troer glücklicher, für uns unglücklicher Weise kamst du hin, denn die Poesie, die Religion — sie ist ja ihrem theoretischen Theil oder vielmehr Princip nach Poesie, wenn auch nicht förmliche, künstliche — macht die Wirkung zur Ursache, die Folge zum Grunde, und das prosaische Beinahe oder Es fehlte nicht viel zum Willen, dem es aber am Erfolg fehlte. Daß nun aber die Götter, weil sie Wesen oder Ursachen des Glücks, eben deswegen auch die Ursachen des Unglücks, des Uebels sind, ist nicht nur eine Folge von den in dieser Schrift enthaltenen und ausgesprochenen Gründen, sondern auch davon, daß der Mensch weit mehr im Unglück, als Glück geneigt ist, alle Dinge und Vorfälle auf sich selbst zu beziehen und zu deuten, weit geneigter daher, das Schlimme, als das Gute, das Unglück, als das Glück einem Gotte d. h. hier einem persönlichen, absichtlichen Wesen und Willen zuzuschreiben. Höchst bezeichnender Weise werden daher nicht nur aus den gewöhnlich angeführten Gründen, sondern auch wegen ihrer scheinbaren Absichtlichkeit die tödtlichen Wirkungen Apolls von den Griechen, die Blige von denselben und den Hebräern, von diesen die Uebel überhaupt, welche die Menschen treffen, als Pfeile Gottes vorgestellt. Vorzüglich gilt dieß aber von den Menschen, wenn sie sich einer Schuld bewußt sind. Trefflich sagt Juvenal: Diese sind es, die bei jedem Blickstrahl erzittern und erblaffen, ja so wie sie nur den

Donner brummen hören, schon vom Todeschreck befallen werden, gleich als wenn das Feuer nicht aus zufälligen Gründen, nicht durch tobende Winde, sondern nur aus Zorn und Rache vom Himmel herabstürzte. . . . Und wenn sie die Seite zu schmerzen anfängt und das Fieber sie nicht schlafen läßt, so glauben sie, daß eine feindselige Gottheit ihrem Körper diese Krankheit zuschleudere, gleichsam wie einen Stein oder Wurfspeer; *saxa Deorum Haec et tela pulant*. Sat. 13, 223 — 232. Alles, was sich über die Götter in der bisherigen Beziehung sagen läßt, ist daher in folgenden scheinbar trivialen Versen des Theognis zusammengefaßt: „Flehe die Götter an; bei den Göttern ist die Macht, Gewalt, Herrschaft, *κράτος*, ohne die Götter begegnet den Menschen weder Gutes, noch Böses oder Uebles“. W. 171—72.

30.] Barth in seiner Ausgabe des Propertius citirt zu dieser Stelle Terent. Andr. A. 5. Sc. 5, 3. Es heißt hier nämlich: *Ego Deum vitam propterea sempiternam esse arbitror, Quod voluptates eorum propriae (beständig) sunt: nam mi immortalitas Parta est, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit.* (Ed. Tauchn.)

31.] „Ein Fremdling läuft aus Unkunde des ihm noch unbekannten Landes öfters Gefahr, Schaden zu leiden. Etwas dem Scheine nach sehr Unschuldiges, dessen Folgen er nicht zum Voraus übersehen kann, kann oft machen, daß er seine Gesundheit, seine Glieder, seine Freiheit, ja sein Leben sogar dadurch einbüßt. Wie glücklich ist er also, wenn ein treuer Freund ihn warnt! Ebenso geht es mit uns auf Erden. Wir sind Fremdlinge und zu unbekannt auf der Erde, als daß wir alles mit seinen oft sehr weit entfernten Folgen aus der Erfahrung kennen sollten, Gottes Gebote (d. h. vernünftige Gesetze überhaupt) sind uns also unter diesen Umständen der getreueste Freund, der uns den besten Rath gibt, wie wir dieses unbekannte und fremde Land, ohne Schaden zu leiden, durchreisen können“. (Michaelis in de Wette's Comment. zu Psalm 119.) Wir haben hieran zugleich ein sehr populäres Beispiel davon, daß die Götter nichts andres sind, als die *προλήψεις*, die Anticipationen (Vorbegriffe, Vorannahmen, Vorurtheile) der menschlichen Selbstliebe, des menschlichen Glückseligkeitstriebes, oder, wie es früher ausgedrückt wurde, die Repräsentanten, die Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe.

32.] „Ohne Tod kein Gott“, auch schon aus dem einfachen Grunde, weil ohne Thanatos kein Aθανatos, ohne Sterblichkeit keine Unsterblichkeit, die aber aus dem Wunsche, nicht zu sterben, entsprungene Unsterblichkeit Grundbestimmung eines Gottes ist. „Was nicht immer ist, kann nicht für göttlich gehalten werden“.

(Greg. Nyss. in Petav. Theol. Dog. T. I. l. 3. c. 3.) Aber dieses Urtheil ist nur möglich, wo der Wunsch, selbst immer zu sein, existirt. „Wir, die wir in Ewigkeit bleiben wollen, müssen den Willen Gottes, der ewig ist, thun“. (Cyprian. de Orat. Domin. 14.) „Daß die Götter gut sind, sagt Plutarch (de Stoiæ. repugn. 38 ed. Tauchn.), nehmen nicht alle Menschen an; man bedenke nur z. B., was für Vorstellungen sich die Syrer und Juden von den Göttern machen, und wie die Dichter von abergläubischer Götterfurcht strotzen. Vergänglich und entstanden denkt sich aber Keiner Gott. So sagt z. B. Antipater von Tarsus: unter Gott denken wir uns ein seliges, unsterbliches oder unvergängliches, ἀφθαρτον und gegen die Menschen wohlthätiges Wesen“. Die übrigen, hauptsächlich verneinenden, die Gottheit vom (wirklichen) Menschen unterscheidenden Eigenschaften oder Bestimmungen derselben ergeben sich durch bloßes Nachdenken, als Vorbedingungen oder Folgen der Unsterblichkeit. „Welcher Mensch, sagt z. B. Arnobius (l. VII. ed. c. p. 126—27), wäre so gänzlich mit dem Wesen eines Gottes unbekannt, daß er glauben könnte, die Götter beständen durch irgend ein Nahrungsmittel und verdankten der Speise ihr Leben und unendlich dauerndes Dasein? Alles, was sich auf äußere Ursachen und Dinge gründet, ist ja nothwendig sterblich und unverzüglich in Lebensgefahr, so wie nur Etwas mangelt, wovon es lebt“. „Was von der Lust aufgelöst, wird nothwendig von ihrem Gegentheil, der Unlust zusammengezogen (beengt), und was vor Lust zittert und von dem Schwung der Freude gehoben wird, kann nicht von dem beängstigenden Druck der Traurigkeit frei sein. Von beiden Gemüthsbewegungen müssen aber die Götter frei sein, wenn wir wollen, daß sie beständig sind und ohne die Gebrechlichkeit der Sterblichen“. „Alles, was erschüttert wird von der Bewegung irgend eines Dings, ist unbezweifelbar leidender und gebrechlicher Natur; was aber dem Leiden und der Gebrechlichkeit unterworfen ist, das ist nothwendig sterblich. Der Zorn aber erschüttert und zerstört die Erzürrten, also muß man das für sterblich erklären, was den Leiden des Zorns unterworfen ist. Nun aber wissen wir, daß die Götter beständig (immerwährend, ununterbrochen dauernd, perpetuos) sein und das Wesen der Unsterblichkeit an sich haben müssen, also ist, da dieses sicher und gewiß ist, der Zorn von ihnen und ihrer Beschaffenheit gänzlich ausgeschlossen“. Die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit der Götter steht aber zugleich in wesentlichem Zusammenhang mit der Allmacht, kraft welcher sie sind und können, was sie wollen, denn ein Unsterblichsein, dem kein unsterblich sein Wollen zu Grunde liegt, ist ein todes Capital.

33.] So heißt es auch bei Hesiod Op. 593 κεκορημένον ἦτορ

ἐδωδῆς, aber in einem Zusammenhang, in welchem diese Herzensspeise erst ihre volle Würze erhält, nämlich: „trinke nun den funkelnden Wein, sitzend im Schatten, gesättigt das Herz oder die Seele mit Speise, gegen den kühlenden („scharf wehenden“) Zephyr gewendet das Antlitz und gegen die reine, immer fließende und sich fortbewegende (im Gegensatz des stehenden, stagnirenden Wassers, eigentlich weg-, abfließende, ἀποδύτον) Quelle“. So nahm der naturfönnige Grieche, der gesunde, alterthümliche Ganzmensch überhaupt Speise und Trank nicht nur in seinen Wanst, sondern auch in sein Herz und Hirn auf — vinum mihi in cerebrum abit — ganz im Gegensatz zu den modernen naturwissenschaftlichen Handwerkern, welche sich öffentlich damit brüsten, daß selbst der Stoff der Naturwissenschaft ihnen nur bis an den Hals, aber nicht in Kopf und Herz gestiegen ist.

34.] Das hebräische Wort מָצַח bedeutet daher im Niph. und Hithp. sich trösten und sich rächen, „weil in der Rache Trost und Befriedigung liegt“ (Mork, Hebr.-Chald.-Rabb. Wörterbuch), oder weil, wie Aristoteles in der Rhetorik 2, 2 sagt — eine Stelle, die Gesenius in seinem Lexikon zu diesem Worte anführt — mit dem Borne eine gewisse Lust verbunden ist, als Folge der Hoffnung, sich zu rächen.

35.] In Betreff der Bedeutung und der Wirksamkeit der Flüche bei den Christen, welche im Text übergangen worden sind, nur beifpielsweise noch diese Bemerkungen. . . . Habuerunt tum Hebraei, tum Christiani (nicht nur die Heiden) suas ἀρὰς καὶ κατάρας in tanta etiam religione, ut nemini fas esset qui in eas non injuria incidisset evadere. N. Remigius, Daemonolat. Col. 1596. l. 2. p. 269. Und nachdem Derselbe diese Behauptung mit aus dem Alten und Neuen Testamente geschöpften Beispielen von der Infallibilität und „Objectivität“, d. h. auf deutsch der sinnlichen, leiblichen Wirksamkeit der Flüche bestätigt hat, schließt er mit den Worten: Nulla igitur jam controversia est quin sint Dirae, quarum imprecationes exitiabilem saepe eventum habeant. p. 271. Aber nicht nur in der Theologie, auch in der einen wesentlichen Theil derselben bildenden Dämonologie spielen bei den Christen die geheimen Kräfte der Verwünschungen oder Flüche, imprecationum arcanae vires, eine große Rolle. Jana Gallaea, erzählt z. B. Derselbe (ibid. p. 258) nach vor Gericht abgelegten Aussagen — wer kann nun noch zweifeln? — sola imprecatione Catharinam Symonetam valetudine tentavit exploratum multo usu habens nuda ejusmodi voluntate damnum inferri posse Jacobus Piscator et Coleta ejus uxor atque alii complures pro certo asseruerunt, intabescere fere omnes

quibus Diras sunt imprecati — Wirkungen, die freilich, wie Derselbe bemerkt (p. 250 und 262), absurd scheinen, aber nur denen, die nichts von übernatürlichen Ursachen, sondern nur von Naturgesetzen wissen. Natürlich haben aber die böshaftern, schädlichen Wünsche und Flüche diese Kraft nur durch die Macht und Kraft des Teufels, welcher die Vollziehungsgewalt der menschlichen Wünsche auf diesem Gebiete ist; nam si quid illis (den Heren, sagis) forte sit quod doleat, praesto adsunt qui injuriam vindicent Daemones (ibid. p. 263), habent ad nutum qui vota ea statim exequantur (p. 268). Aber dessen ungeachtet — so kehrt auch der abergläubischste unsinnigste Supernaturalismus zuletzt immer wieder zur Natur, zum Menschen zurück — steht doch die Macht des Teufels ganz in der Macht des Menschen, er kann und thut, was er kann und thut, nur durch den Menschen, nur kraft seiner Wünsche, so daß er den Menschen nur durch die Menschen schadet — nec hominibus nisi per homines ullam illi esse nocendi relictam facultatem (p. 257) — das teuflische Schicksal des Menschen also nur vom teuflischen Menschen abhängt. Hic occurrit quaestio, tantumne homini in hominem unquam licere possit (p. 261) — eine Frage, die mit Beispielen schon aus dem heidnischen Alterthum, wie z. B. dem Verbote in den zwölf Gesetzstafeln der Römer wider die Verfluchung oder Verzauberung der Feldfrüchte bejaht wird. Ganz im Einklang mit dieser Macht des Teufels steht es daher, wenn Leute, die: Hol mich der Teufel! fluchten, wirklich, leibhaftig vom Teufel geholt worden sind, wie der übrigens für seine Zeit aufgeklärte J. Wierus de praest. Daem. 3, 14 erzählt. Was aber die officiellen, kirchlichen oder geistlichen Flüche des christlichen Alterthums betrifft, so sei hier nur bemerkt, daß die christliche, wenigstens griechische Kirche im Fluchen und Schimpfen — Schimpfen und Fluchen ist im Alten Testamente (in dem Worte: *hup*) identisch — so weit gegangen ist, daß sie selbst einen Gott, den Gott des Muhamed, den Gott, der weder gezeugt ist, noch gezeugt hat, verfluchte, und nur mit vieler Mühe durch den griechischen Kaiser Manuel Komnen dahin gebracht werden konnte, daß sie diesen Fluch gegen den Gott in einen Fluch gegen den Menschen Muhamed und seine Lehre und Anhänger abänderte. (Al. Politi de Eustath. E. Comm. in Hom. Ili. T. I. p. X et sqq.)

36.] Juramentum .. est asseveratio religiosa rei cujusdam per invocationem Dei in vindicem. Hellfeld, Jurispr. for. 1792. § 341. Ferner § 789: Actus quo Deus super asserto quodam invocatur, ut vindex sit, si jurans sciens fesellerit, dicitur Juramentum. In omni igitur juramento jurans 1) aliquid asserit, 2) Deum invocat, 3) in vindicem, casu, quo quis fesellerit suo asserto.

Forma jurisjurandi, sagt H. Grotius de Jure belli ac pacis II, 13, 10, verbis differt, re convenit. Hunc enim sensum habere debet, ut Deus invocetur, puta hoc modo: Deus testis sit, aut Deus sit vindex, quae duo in idem recidunt. Nam cum superior puniendi jus habens testis advocatur, simul ab eo perfidiae ultio poseitur: et qui scit omnia ultor est, ideo quia testis.

37.] Quin et nonnulli hoc ipsum (nämlich fures suspendere) adumbratum esse putant in proditore Juda, qui fur erat Joh. 12, 6 ideoque se ipsum suspendit eo, quod paravit agrum ex mercede furti. B. Carpzovii Pr. N. Rerum Crim. de Furto P. II. Qu. 77.

38.] Es ist daher das Schwören gar nicht nothwendig an die Vorstellung eines Gottes gebunden. Schon Grolmann, der übrigens den Eid nur vom abstract moralischen, Fichte'schen Standpunkt aufgefaßt und betrachtet hat, sagt, freilich zu einer Zeit, wo sich die Jurisprudenz noch nicht zur Magd der Theologie erniedrigt hatte: „In den Augen dessen, welcher das Bewußtsein seiner Autonomie hat, ist der Eid ein Versprechen oder Aussage, abgelegt bei dem ernstesten Gedanken an seine Pflicht. Für den Andern aber, welcher sich zu einem Bewußtsein nicht emporschwingen kann, ist er ein Versprechen oder Aussage, abgelegt unter der feierlichen Erinnerung an Gottes Gebote und an die Strafen, welche des Uebertreters der göttlichen Gebote unaussbleiblich warten. Hier stößt man also schon auf die Vorstellung von Gott, dem Rächer der Lügen“. „Wenn bei jenem die ganze Handlung nur eine ernste, feierliche zu sein braucht, so muß hingegen bei diesem das Ganze den Anstrich eines religiösen Actes haben“. (Magazin für d. Philos. des Rechts 1. B. 2. S. S. 130, 131.) Die Vorstellung: du bist ein Lügner und Betrüger, wenn du falsch schwörst, folglich ein ehrloser Schurke — ehrlos nicht nur im höhern, sondern auch im gemeinen, bürgerlichen, aber eben deswegen so folgenreichen, die ganze Existenz des Menschen gefährdenden Sinne — ist eben so mächtig, wo nicht mächtiger, als die Vorstellung der rächenden Gottheit oder der Höllestrafe. Aber wie? wenn der Meineidige nur Schurke in seinen eignen Augen, wenn er sich keines Verräthers, keines Mitwissers bewußt ist? Der seiner selbst bewußte Schurke kann sich nie mit der Gewißheit beruhigen, daß ihm nicht, selbst wider Willen und Wissen, sein Geheimniß entschlüpfen werde? Potest, sagt Epikur, nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest, oder, wie Seneca diesen Gedanken ausdrückt: tuta scelera esse possunt, secreta non possunt. (Epist. 97.) Was ist denn aber eine noch dazu nur subjective Möglichkeit für eine Garantie? Eine schlechte allerdings; aber gewährt der auf eine Gottheit abgelegte Eid eine bessere? Kann man sich nicht auch

dem strafenden Blick der göttlichen Gerechtigkeit entziehen, indem man sich hinter die göttliche Barmherzigkeit versteckt? Hic putat esse Deos et pejerat ... sed et exorabile numen Fortasse experiar; solet his ignoscere. Juven. S. 13, 91. 102—3. Ist der liebe Gott nicht auch ein höchst geschmeidendes, in alle Formen und Wendungen des menschlichen Egoismus sich fügendes Wesen? Gott ist ja überhaupt, wie vor Allem auch die Geschichte der Eide und Meineide beweist, kein objectives, sondern subjectives Wesen. Ob Gott von Lug und Trug abhält, das hängt nur von des Menschen eignem Wahrheitsfinne ab. Die Wirkung hängt hier nur von der Vorstellung, die Vorstellung von der Wesensbeschaffenheit des Menschen ab. Der Schurke ist und bleibt Schurke ohne Gott und mit Gott. Die Garantie wider den Meineid und zwar die einzige, mag nun der Eid auf die Existenz Gottes oder die Existenz des Menschen, auf den ewigen oder zeitlichen, bürgerlichen Tod, auf den Verlust der himmlischen oder irdischen Glückseligkeit gegründet werden, ist daher allein der Charakter, die Persönlichkeit des Menschen. Schon Aeschylus sagt (Stob. 27, 2): οὐκ ἀνδρὸς ὄρκοι πίστις, ἀλλ' ὄρκων ἀνὴρ.

39.] Τί σὺ λέγεις; οὐ σοι δοκοῦσιν ὁ Ἄνεμος, καὶ ὁ Ἀκινάκης θεοὶ εἶναι; Οὕτως ἄρα ἠγνόησας, ὅτι ἀνθρώποις μετίζον οὐδέν ἐστι ζωῆς τε καὶ θανάτου; Ὅποτεν οὖν τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην ὁμνύομεν, ταῦτα ὁμνύομεν, ὥς τὸν μὲν Ἄνεμον ζωῆς αἴτιον ὄντα, τὸν Ἀκινάκην δὲ, ὅτι ἀποθνήσκειν ποιεῖ. Luciani Toxaris 38. „Was? sagt zum Griechen der Skythe Toxaris über die Eidswurgötter seines Volks, dir scheinen der Wind (die Luft) und das Schwert keine Götter zu sein? So weißt du also nicht, daß den Menschen nichts über Leben und Tod geht? Wann wir aber nun bei dem Winde und dem Schwerte schwören, so schwören wir bei dem Winde als dem Urheber des Lebens, bei dem Schwerte als der Ursache des Todes“. Aber wer bei der Ursache von Leben und Tod schwört, der schwört in Wahrheit bei seinem Leben und Tode. Qui per salutem suam jurat, sagt Ulpian bei Hugo Grotius a. a. O. § 11, Deum jurare videtur, respectu enim divini numinis jurat. Aber ebenso richtig ist, freilich von einem ganz andern Standpunkt aus, qui per Deum jurat oder jurare videtur, per salutem oder vitam suam jurat.

40.) Es gehört in dieses Kapitel auch die Magie oder Theurgie, welche die Nothwendigkeit, daß die Götter die Wünsche und Flüche der Menschen vollstrecken — denn was hätte der Eid z. B. für Macht und Glaubwürdigkeit, wenn nicht unzweifelhaft, unaussbleiblich der Fluch des Meineids vollstreckt würde? — eine Nothwendigkeit, die

aber ursprünglich eine religiöse, d. h. herzliche, auf die innige Uebereinstimmung der göttlichen Wesen mit den menschlichen Wünschen gegründete Nothwendigkeit ist — in gebieterischen Zwang verwandelt, die Götter förmlich nöthigt, zwingt, *ἀναγκάζει* zu thun, was der Mensch will. Es kann aber auch Zwang und Bitte verbunden sein, oder der Imperativ der Bitte und der Imperativ des Befehls. *Rogavit et jussit. Erant ergo δεήσεις μεμιγμέναι ἀνάγκαις*, ut Plato loquitur 7 epist., *πειθανάγκαι*, ut Cic. l. 9. Att. epist. 16, ut Suet. Tit. c. 5: suppliciter nec non et minaciter efflagitare. Germ. ich bitte dich, du mußt es thun. Plinii Panegy. a Stockherr. Argent. 1635. ad cap. 78. Ja die Bitte selbst ist eigentlich eine Nöthigung, aber eine herzliche, innige.

41.] Wie Jehovah, nimmt übrigens auch der griechische Zeus die Waisen ausdrücklich in seinen Schutz. Unter den Vergehen, die den Zeus erzürnen und von ihm am Ende schwer bestraft werden, steht auch bei Hesiod Op. 330 das Vergehen oder die Versündigung gegen verwaiste Kinder: *ὅς τέ τευ ἀφραδίας ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα*. Proclus in den Scholien bemerkt zu dieser Stelle: wie sie den Zeus den Beschützer, Vorsteher und Wächter der Fremden, der Schutzlehenden, der Verwandten nannten, so nannten sie ihn auch den Beschützer (Besorger, Vormund) der Verwaisten, weil sie ihn für den Vater Aller hielten, auch derer, die keinen menschlichen Vater haben. *Οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἐν ὀρφανίᾳ ζώντων αὐτὸν ἔλεγον κηδεμόνα, πατέρα νομίζοντες πάντων, καὶ ὧν οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι πατέρες*.

42.] In dem Priester Chryses hat aber die „Offenbarung“ der Anthropologie, Homer, unwillkürlich das Wesen des Priesters überhaupt gezeichnet. So gefährlich es daher ist, einen heidnischen Priester, so gefährlich ist es, einen christlichen zu beleidigen; denn er macht seine Sache zur Sache der Religion, der Gottheit, während doch in Wahrheit, selbst ohne sein Wissen und Willen, eben die Sache seines Gottes seine eigne Sache ist. Auf dem Ansehn der Religion beruht ja sein Ansehn, sein Vortheil, seine Existenz, seine Nahrung selbst; *ἀπὸ* (leider! nicht *ὑπὸ*) *θεῶν τρέφονται*, sagt Artemidor 3, 3 von den Priestern. Je mehr Gott ist und hat, desto mehr ist und hat der Priester, denn die Priester, sagt derselbe Artemidor 2, 69 und 3, 13, genießen bei den Menschen dieselbe Ehre, als die Götter. Was für den Laien ein Opfer, ist für den Priester ein Gewinn, was für jenen Sache des Idealismus, für diesen, selbst unabsichtlich, Sache des Utilismus. Wie aber überhaupt seine Sache, so macht auch seine Rache der Priester zur Rache Gottes. „In Ansehung solcher Rache Gottes sagete eine fürstliche Person: „„Sie

wolle lieber die ganze Welt erzürnen, als einen treuen Diener Gottes beleidigen, denn sie befehlen die Rache dem allmächtigen und gerechten Gotte, der sie als seinen Augapfel wohl beschützen werde““. Und an hundert Statt kann sein das einige Exempel D. Christ. Bruckens gewesenens Canzlers Herzogen Johann Friedrichs zu Sachsen, denn als derselbe Anno 1566 zum Tode der lebendigen Viertheilung verurtheilt ward, sagete er ganz wehmüthig: „Ach diesen elenden Tod habe ich zwar jetzt nicht, doch aber sonst wol verdienet, da ich immer meine Lust an Beschimpf- und Verfolgung der Geistlichen hatte, und zu sagen pfleg: Man müste die Pfaffen auff die Finger schlagen, daß sie sich nicht unterstünden, zu weit zu greiffen. Ach jetzt schläget mich der gerechte Gott deswegen also auf die Finger, daß ich in vier Stücke zerspringen muß““. (Saaf-Nachts-Teuffel v. H. Lubertus, Pastor. Lübeck 1673. S. 105—6.) Aber natürlich ist die Freude über die Viertheilung eines solchen Priester- oder Gotteslästerers keine Freude über diese Strafe, sondern nur über den Act der göttlichen Gerechtigkeit; denn die *preces piorum*, sagt der Herr D. Balduinus, *adversus impios nihil aliud sunt quam approbatio divinae sententiae jam ante in scriptura latae, neque referuntur ad hominis poenam, sed ad punientis Dei justitiam, quae omnibus placere debet.* (Ebend. S. 92.) Welche fromme Selbsttäuschung! Addo, bemerkt Vitringa in seiner *Anacris. Apoc.* zu der citirten Stelle der Off. Joh. 18, 20, *posse dari cupiditatem vindicandi sive ulciscendi injurias nobis illatas sanctam, quippe quae cupiditas est naturalis, ejus semina ab ipso Deo in omnium hominum naturam cum studio sui ipsius conservandi conjecta sunt. Sed quia difficile est homini corrupto hic servare modum docet nos s. Evang. doctrina injurias, nobis illatas, si respectum non habeant ad rem publicam, vindicandas committere Deo. . . . Deo autem vindictam nostram exigente, non gaudemus interitu vel damno hostium, sed nostri honoris et juris incolumitate, quod sanctis et coelitibus licet. Gratum enim et jucundum ipsis accidit, jus suum protrahi in lucem et causae suae justitiam hoc argumento Divini judicii omnibus patescere.* Welch ein vergeblicher Aufwand von Scharfsinn, um die christliche Rache von der heidnischen und jüdischen zu unterscheiden!

43.] Eine dieser Stelle sprachlich entsprechende ist unter andern J. 17, 38: *traun ich würde den Unglücklichen das Ende oder die Beruhigung ihres Jammers sein, ἢ κέ σφιν δειλοῖσι γόου κατάπανμα γενοίμην.* Wie der Hector'sche Götterzorn prosaisch lautet: ich werde die Götter dir erzürnt machen, so heißt es auch hier prosaisch oder grammatisch: ich würde sie ruhig, jammerlos machen,

καταπαύσαιμι δ' αὖν, sagt der Scholiast, τοῦ θρήνου τοὺς ἀθλίους γονέας τοῦ Ὑπερήνορος. Aber auch hier ist die Sprache der Poesie die Sprache der leidenschaftlichen Wahrheit. Wir sagen ja auch im Deutschen im Affect: du bist mein Glück, mein Trost, meine Lust oder mein Schmerz.

44.] Als ein Zeugniß, wie das Andenken vorzüglicher Menschen nach ihrem Tode noch, den Lebenden nütze, führt Chrysostomus in seinen Homilien (in Ev. Joh. 85, 6) aus der Bibel 2. Kön. 19, 34 an, wo Jehovah sagt: „ich will diese Stadt beschirmen, daß ich ihr helfe um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen“, — ein Wort, das er sofort durch die schreckliche Niederlage im Lager von Assyrien bestätigte.

45.] Wenn mein Vater Anselm v. Feuerbach in seinen frühern Schriften auf dem Standpunkt des damaligen abstracten Vernunft- oder Naturrechts, zugleich aber im Gegensatz gegen dasselbe, welches das Recht aus dem Sittengesetz ableitete, seine Aufgabe dahin bestimmt, „einen vom Sittengesetz verschiedenen, in dem berechtigten Subject an sich gelegenen Grund des Rechts aufzufinden, durch welchen äußere Rechte, Zwangsrechte, rechtliche Freiheit und das Recht überhaupt, als ein durch reelle Merkmale bestimmter und mit der Vernunft positiv verknüpfter Gegenstand möglich ist“ (Kritik des natürlichen Rechts S. 238, 39), und nun als diesen Grund, dieses principium essendi der Rechte, „ein eignes Rechte gebendes Vernunftvermögen, ein juridisches Vermögen oder eine juridische Function der Vernunft“ annimmt und bezeichnet (ebend. S. 244); so hat er mit dieser Annahme nur seinen Beruf zum Juristen auch schon auf seinem damaligen Standpunkt bewiesen und verkündet, in diesem juridischen Vermögen der Vernunft nur seinen specifischen Unterschied von der Moral- und Rechtsphilosophie seiner Zeit definiert, nur sein eignes juridisches Talent, seinen Sinn für die Jurisprudenz vergegenständlicht. Aber wenn man von der geschichtlichen Entstehung und Begründung dieser juridischen Vernunftfunction absteht und nun schlechtweg als Jurist sich für berechtigt hält, für den Gegenstand seiner Wissenschaft ein besondres juridisches Vermögen als Urgrund anzunehmen, wer will es z. B. der Naturwissenschaft verwehren, wenn sie auch für sich einen besondern Sinn in Anspruch nimmt, also die Mineralogie aus einem besondern mineralogischen Sinn oder Vermögen, die Botanik aus einem besondern botanischen Sinn erklärt? Aber wenn jeder Gelehrte berechtigt ist, für sein Steckenpferd ein besonderes Urgan, einen psychologischen Deus ex machina anzunehmen, wer will es dem Schuster und Schneider verwehren,

wenn auch sie ihr Handwerk nur aus einem besondern Schuster- und Schneidervermögen sich erklären und begreiflich machen können?

46.] Man denke nur z. B. an die Streitigkeiten der christlichen Theologen und Philosophen über die göttliche Nothwendigkeit und Freiheit – ob Gott schaffen muß oder nur schaffen will, ob er Etwas so will und denkt, weil es so ist, oder Etwas so ist, weil er es so will und denkt, ob und wie sein Verstand vom Willen oder sein Willen vom Verstande bestimmt werde, ob er in seinen Wirkungen an die Gesetze der Natur gebunden oder nicht gebunden sei.

47.] In der Odyssee 19, 73 steht *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει*, was man übersetzen kann: denn Nothwendigkeit drängt (mich); aber es bedeutet, wie in der schon oben über den Wagen angeführten Stelle D. 7, 217 und D. 12, 330 die Nothwendigkeit zu essen, die *δαιτὸς ἀνάγκη* bei Apoll. Rhod. 2, 232, so hier die Nothwendigkeit zu betteln, also Noth. Freilich ist auch die Noth Nothwendigkeit, und zwar eine sehr bittere, leider! auch sehr populäre, als Hungersnoth selbst dem Wagen verständliche, gleichwohl mit strengster, unerbittlicher Consequenz selbst die verderbliche Moira des Todes nach sich ziehende Nothwendigkeit. Daher Euryslochos D. 12, 341 sagt: „zwar ist jeglicher Tod graunvoll den elenden Menschen; doch ist Hungers sterben das jammervollste Verhängniß“, *λεπῶ δ' οἴκτιστον θανάειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν*. Ebenso kann man in der I. 18, 113 das *δαμάσαντες ἀνάγκη*, was man gewöhnlich mit Gewalt übersetzt, mit Nothwendigkeit übersetzen. Aber auch hier ist diese Nothwendigkeit eine lebendige, pathologische, d. i. leidenschaftliche Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, den Tod des Patroklos zu rächen, welche jedoch in Beziehung auf sein beleidigtes Ehrgefühl ein Zwang war, den er sich selbst anthat*). Dieß gilt auch von der *χρειοὶ ἀναγκαίη*, der zwingenden Noth oder Nothwendigkeit des Kampfes für Kinder und Weiber I. 8, 57, welche den Troern gegen die weit zahlreichern Griechen ermunthigend zur Seite stand; ebenso von der *κρατερὴ δέ μοι ἐπλετ' ἀνάγκη* D. 10, 273, von der innern Nothwendigkeit, dem unwiderstehlichen Drang des Odysseus, sich trotz der Bitten und Vorstellungen des furchtsamen Euryslochos nach dem Schicksal seiner so räthselhaft verschwundenen Leidensgefährten umzusehen. So braucht also Homer, nisi fallor, Anagke selbst da, wo man es mit Nothwendigkeit übersetzen kann, wo es nicht, wie an vielen andern Stellen, nur äußerliche Gewalt, Zwang bedeutet, nicht in dem allgemeinen

*) Entsprechend dieser Bedeutung ist auch D. 13, 307 *σὺ δὲ τετλάμεναι καὶ ἀνάγκη*, du aber dulde, wenn auch mit Zwang, d. h. wenn du dir auch Gewalt oder Zwang anthun mußt.

Sinn der spätern Griechen*). Was ist denn aber auch die Catena inabrupta, die allgemeine Nothwendigkeit abgesehen von den pathologischen Nothwendigkeiten? Was der Thanatos ohne die Keren? Aber die Keren, d. h. die Todesarten, besonders die gewaltsamen, selbst auch die sanften Geschosse der Artemis gehören ins Gebiet der Pathologie. Was sind und vermögen die Schicksalsgöttinnen der Spätern ohne die andern Götter, was z. B. als Geburtsgöttinnen ohne Aphrodite? Der Geburt geht ja die Zeugung, der Zeugung der Eros und Himeros voraus. Mit Recht hieß daher in Athen Aphrodite Urania selbst eine Moira. Und so kennt denn auch Homer recht gut die strenge, unvermeidliche Anagke, nur unter andern Namen. Zwar behauptet man gestützt auf das: „trotz dem Schicksal“ oder „gegen Geschick“, ὑπὲρ μόρον, z. B. O. 1, 34, oder das beide Worte in Eins verschmelzende Adjectiv ὑπέρμορος, z. B. J. 2, 155, daß „das Geschick nach der Vorstellung des homerischen Zeitalters nicht absolute Gültigkeit habe, sondern durch Schuld oder Verdienst noch geändert werden“, daß „eine ungeheure menschliche Anstrengung oder die Macht zusammenwirkender Umstände das Verhängniß im einzelnen Falle vereiteln könne“. Aber mit Ausnahme der eben angeführten Stelle der Odyssee, die sogleich beleuchtet werden wird, kommt dieses: „Trotz dem Schicksal“ oder „Wider Geschick“ nirgends (?) zur Wirklichkeit, sondern es ist nur die poetische Vorstellung einer Möglichkeit, die aber der Dichter selbst sogleich im Nachsatz wieder aufhebt, oder geradezu nur als eine Vorstellung der Vorsorge und Furcht, die sich ja alles Mögliche vorstellt, bezeichnet, wie J. 20, 30. 335. 21, 517. So heißt es also J. 2, 155: „da oder jetzt wäre den Argeiern wider das Schicksal die Heimkehr geworden oder geschehen, wenn nicht εἰ μὴ Here zur Athene geredet hätte“ d. h. sie wären jetzt heimgekehrt wider den Willen des Schicksals (d. h. eigentlich wider den Willen des Dichters und der Griechen selbst, wenigstens der Heerführer), wenn sie nicht mit dem Willen des Schicksals (d. h. ihrem eigenen) erst später nach vollbrachter That der Zerstörung Trojas heimgekehrt wären. So heißt es auch O. 5, 436: „jetzt wäre der unglückliche Odysseus, auch trotz dem Schicksal zu Grunde gegangen, wenn ihm nicht

*) Minckwitz gibt dem ἡμᾶρ ἀναγκαῖον J. 16, 836 eine allgemeinere und umfassendere Bedeutung als die des Knechtschaftstages. Schreiber dieses kann sich aber nicht überzeugen, daß dem vorausgegangenen Freiheitstag, ἡμᾶρ ἐλευθέρου, gegenüber dieses Wort etwas Andres bedeute als eben den Tag, wo die Weiber der Troer mit Gewalt, mit Zwang als Sklavinnen fortgeschleppt werden, also den δούλιον ἡμᾶρ, den Knechtschaftstag.

Athene Klugheit eingegeben", d. h. wenn nicht Odysseus eben Odysseus gewesen, wenn er nicht wirklich seinem Schicksal, seinem Wesen und Verstande gemäß sich aus dieser Noth errettet hätte, gleichwie es an einer andern Stelle ausdrücklich heißt: „aber auch (von) dort durch meinen Entschluß (*ἀρετῇ*, Muth, Tapferkeit, Gewandtheit) und Rath und Erfindung (Verstand, Einsicht, *νόω*) sind wir entflohn." (D. 12, 211.) Sehr häufig heißt es überhaupt bei Homer: nun wäre dieß oder jenes geschehen, wenn nicht ein verhängnißvolles *εἰ μὴ* oder Aber *ἀλλὰ* diesen unsinnigen und unschicklichen Fall — die Scholiaften erklären sogar das „Wider Geschick" für das Unschickliche, *ὑπὲρ τὸ κατ'ἥκον* — verhindert hätte. So heißt es, um von den fast unzähligen Stellen nur einige der wichtigeren herauszuheben, J. 8, 90: „dort (oder jetzt) hätte der Greis (Nestor) sein Leben verloren, wenn nicht scharf ihn bemerkt der Rufer im Streit Diomedes"; J. 7, 104: „jezo erschien, Menelaos, das endende Ziel dir des Lebens, hätten dich nicht auffahrend gehemmt die Herrscher Achais"; D. 12, 71: „und bald hätt' auch diese (Argo) die Fluth an die Klippen geschmettert, doch sie geleitete Here, die Helferin war dem Jason". In diesen Stellen könnte ebenso gut das: wider Geschick, *ὑπὲρ μόρον* stehen, als es in den Stellen, wo es steht, fehlen könnte, nur daß durch das hyperbolische *ὑπὲρ μόρον* etwas ganz Außerordentliches und Widersinniges, was daher auch nur durch die Einschreitung eines Gottes wieder ins gehörige Gleise gebracht werden kann, ausgedrückt wird. Es könnte aber gleichwohl fehlen, weil das Schicksal in diesen Stellen nur die Bedeutung eines wirklichen, bestimmten — wenn auch nur vom Dichter so bestimmten — Faktums hat, selbst auch nur rein chronologische Bedeutung — *μὴ Λαῖναοι πέσσειαν ὑπὲρ μόρον ἥματι κείνῳ* J. 21, 517 — das *ὑπὲρ μόρον* also gar nichts andres ausdrückt, als den Widerspruch eines als möglich vorgestellten Falls mit dem, was wirklich geschehen ist. Dem Odysseus war es nicht bestimmt, *μόρσιμον*, den Sarpedon zu tödten. J. 5, 674. Warum war es ihm nicht bestimmt? weil nicht Odysseus, sondern Patroklos ihn getödtet hat, oder weil der Dichter, als die eigentliche Moira, das bewußte Schicksal seiner Helden, es voraus weiß, schon im Voraus, sei es nun frei, sei es gebunden durch die Sage, so bestimmt und gefügt hat, daß Sarpedon erst durch Patroklos falle. Ebenso war es dem Hector nicht verhängt, *οὐ γὰρ πῶ τοι μοῖρα*, schon im 7. Gesange der Ilias, d. h. am Anfang seiner Laufbahn zu fallen, weil er erst am Ende derselben nach glorreichen Thaten gefallen ist. Es ist daher eins, ob ich z. B. sage: es war ihm bestimmt, es war sein Schicksal, hier zu fallen, oder nur einfach sage: er ist hier gefallen; denn das Schicksal ist das Factum

selbst*) , nur als vorausgewußtes und vorausbestimmtes, daher es selbst von dem den Jägern glücklich entkommenen Wilde heißt: οὐδ' ἄρα τὲ σφι κιχήμεναι αἰσιμον ἦεν, „es war ihnen (den Jägern) nicht vom Schicksal bestimmt das Wild zu treffen, nämlich schon vor der Jagd, darum das Imperfectum“ (Väst zu S. 15, 274), obgleich das „Es war nicht bestimmt“ hier in Wahrheit nur so viel ist als: es war ihnen nicht möglich, das Imperfectum nur das während der Jagd fortdauernde, dem nicht erreicht haben vorausgegangene nicht erreichen können ausdrückt. Dem Odysseus war es vom Schicksal bestimmt, im Phäakenland seinem Unglück zu entfliehen, ἐνθα οἱ αἶσα ἐκφυγῆσιν (D. 5, 288), ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι (345); aber es heißt auch schlechtweg ohne Schicksal (359): ὅθι μοι φάτο φύξιμον εἶναι, wo ich, wie sie sagte, entfliehen werde, nämlich dem μέγα πείραρ διζύος 289, oder, wo, wie Andere übersetzen, mein Zufluchtsort sei. Dem Theoklymenos war „die Welt zu durchirren bestimmt“, weil er in seiner Heimath einen Mann mit zahlreicher Verwandtschaft erschlagen hatte (D. 15, 271—276); aber derselbe Vers, in dem diese Schicksalsbestimmung, diese αἶσα steht, beginnt mit φεύγω: ich fliehe und könnte daher recht gut ohne Sinnesänderung mit Ich schließen: und ich durchirre oder muß durchirren nun die Welt, denn diese Aisa war ja nur seine Todesfurcht, seine Furcht, von den Verwandten des Erschlagenen erschlagen zu werden, τῶν ὑπαλεινόμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν φεύγω. Dem Odysseus ist es noch vom Schicksal bestimmt, wie es mehrmals in der Odyssee heißt, ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστί, in seine Heimath wieder zu kommen, d. h. nichts andres als: er wird noch nach Hause kommen, es erfüllt sich noch sein Wunsch, heim zu kommen, ist also dasselbe, was Telemach, aus Unglauben nur verneinend, sagt D. 3, 241: κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος, jenem wird nicht mehr die Rückkehr zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, so daß man also nur das Nicht in diesem Satze zu streichen braucht, um zu erkennen, daß die Moira, das Geschick der Heimkehr nichts andres ist als die faktische Wahrheit oder Wirklichkeit derselben. Wie mit dem ὑπέρμωρον, verhält es sich auch mit den doppelten Keren oder Geschicken des Achilleus. Er hätte von Troja heimkehren oder lieber gleich ganz zu Hause sitzen bleiben können, und dann hätte er ein langes, aber ruhmloses Leben gehabt. Ja wohl! er hätte, aber er hat leider! nicht Achilleus und zugleich Nicht-Achilleus sein wollen

*) Daher auch die Götter (oder Zeus) Das, was einmal geschehen ist, nicht anders, nicht ungeschehen machen können. S. 14, 53. 54.

und sein können. Er hätte vielleicht so alt wie Methusalah werden, ja er hätte vielleicht sogar — Achilleus hatte ja Medicin studirt — als Doctor der Makrobiotik promoviren können, wenn nicht eben zufälliger Weise das lange Leben wider das Geschick des Kurzlebenden, *ὑπὲρ μόρον* des *ὠκυμόρου*, ja des *ὠκυμορωτάτου* gewesen wäre, nicht die Wahlfreiheit, diese „doppelte Buchhaltung“ moderner Charakterlosigkeit und Nichtswürdigkeit seinem einfachen, heroischen Herzen und Schicksal von Grund aus widersprochen hätte. Kurzes Leben, aber verbunden mit unvergänglicher Ruhme war Achilleus Schicksal. Und diese verhängnißvolle Verbindung war eine so innige, daß selbst kein Gott sie hätte auflösen können, denn nur durch seinen so frühen Tod hat ja Achilleus solche Theilnahme, solche Bewunderung bei der Nachwelt gefunden. Ja so unerschütterlich fest steht dieses Schicksal, daß selbst das Mutterherz der Thetis nicht im Entferntesten daran denkt, dieses tragische Band aufzuknüpfen. Wenn wirklich Achilleus außer in dem schwachen Momente, wo er diese Aeußerung that und wo er selbst mit der Heimkehr drohte, doppelte Gesetze gehabt hätte, welche widerliche, weinerliche, charakterlose Auftritte würden uns dann nicht gleich in dem ersten entscheidenden Gefange der Ilias begegnen! Auch Polydeukes, um noch ein anderes, nicht homerisches Beispiel zu geben, hatte die Wahl vom Zeus, wie sich Pindar ausdrückt in der 10. Nemeischen Ode, dem Tode entflohen und dem verhassten Alter den Olymp zu bewohnen, oder mit seinem Bruder zu theilen, die Hälfte der Zeit unter der Erde zu athmen, die andere Hälfte in des Himmels goldenen Wohnungen. Aber gleichwohl wußte er nichts von der „doppelten Buchhaltung“ der „theilbaren Seele“. Ausdrücklich sagt Pindar: *οὐ γνῶμα διπλόαν ἴετο βουλάν*, B. 166. Was nun endlich das *ὑπὲρ μόρον* in der wichtigen Stelle im Anfang der Odyssee betrifft, so ist der Sinn einfach dieser. Die Menschen, sagt Zeus, machen uns, den Göttern, den Vorwurf, daß von uns die Uebel seien, *ἐξ ἡμεῶν γάρ γασσι καὶ ἔμμεναι*. Das heißt: die Uebel überhaupt, die Uebel ohne Unterschied, denn Zeus kann nicht leugnen, daß es auch Uebel gibt, welche die Götter über die Menschen verhängen. Solche Uebel sind die mit der Natur des Menschen als eines sterblichen, hinfälligen Wesens nothwendig verbundenen, wie Hunger, Durst, Schmerzen, Krankheiten, das Alter, der Tod, welcher sogar schlechtweg *κακόν*, das Uebel, das Schlimme, das Unheil heißt, z. B. I. 11, 363. 15, 450, wie *κακὸν ἦμαρ*, der schlimme, unglückliche Tag der Todestag d. h. der Tod O. 10, 269. Ausdrücklich heißt es ja z. B. I. 24, 525: „die Götter haben den elenden Sterblichen das Loos zugetheilt (zugesponnen), bekümmert, betrübt zu leben; sie selbst aber sind frei

von Sorgen“. Zeus kann dieß also nicht leugnen, er leugnet es auch nicht an dieser Stelle, denn er sagt ja gleich darauf: *οἱ δὲ καὶ αὐτοί*, aber sie selbst auch, nämlich im Unterschied von den Göttern, schaffen (haben, *ἔχουσιν*) durch Unverstand (Uebermuth, Frevel, Bosheit) sich das Elend, Schmerzen, Leiden, Uebel (*ἄλγεα*) *ὑπὲρ μόρον* d. h. über den ihnen vom Schicksal oder von den Göttern be-
 schiedenen Theil der Uebel, über die unvermeidlichen Uebel hinaus, über und wider das gemeine Menschenloos, oder auch über Gebühren — Hesychius: *ὑπέρμορα ὑπὲρ τὸ δέον, ὑπὲρ τὸ καθήκον* — über die ihnen von Natur auferlegte Schuldigkeit, zu leiden — *χρέος* heißt ja auch Schuld, Schuldigkeit und Schicksal, Tod. So hat eben jetzt dieser Megisthos, trotzdem daß ihm die Götter vorausgesagt, was er übrigens selbst sich voraussagen konnte, daß er nämlich seine Frevelthat würde büßen müssen, über und wider das Schicksal oder die Nothwendigkeit des natürlichen Todes sich einen gewaltsamen, unnatürlichen Tod zugezogen, denn das zweite *ὑπὲρ μόρον* bezieht sich nicht, wenigstens ausschließlich, auf die zunächst stehende Hochzeit und die Ermordung Agamemnon's, sondern wegen des vorangegangenen *κακά* und *ἄλγεα*, auf das aus diesen Frevelthaten entsprungene Verderben und Gericht, auf das *αἰπὸν ὄλεθρον* und *πάντ' ἀπέτισεν*. Die Grundbedeutung in dem *ὑπὲρ μόρον* ist übrigens nicht das Wider, sondern das Ueber: die Menschen schaffen sich mehr Uebel, als nothwendig, als ihnen vom Schicksal oder von der Natur verhängt ist; denn dem Schicksal oder Geschick, dem *μόρος* oder auch *αἴσα* liegt zu Grunde der Begriff des zugemessenen Theiles — *αἴσα μοῖρα*. *λαχόντα τε λήϊδος αἴσαν* Hesychius — also des Maasses und Zieles, der Grenzen, des Bis hieher und nicht weiter. „Daß nicht trotz dem Verhängniß die Danaer heut sie (die Mauer der Weste Trojas) verheerten“, aber dieser gesetzwidrige Trotz löst sich in dem liberalen Sinne des griechischen *ὑπὲρ μόρον*, in die Worte auf: daß sie nicht die Mauer verheerten über den bestimmten Termin hinaus, d. h. eher als sie dieselbe wirklich verheert haben oder verheeren sollten, so daß hier also eine eigentliche *ὑπερμερία* (Uebertätigkeit) stattgefunden hätte, nur mit dem Unterschiede von dem *ὑπερμέρος*, daß dieser aus Saumseligkeit zu spät, die Danaer aber hier aus Eifer ihre Schuld zu früh bezahlt hätten. „Ich sorg', daß er die Mauer auch trotz dem Schicksal verwüste“, sagt Zeus vom Achilleus, d. h. ich fürchte, daß er das ihm beschiedene Maas des Thuns und Wirkens überschreite, daß er mehr thue, als ihm zu thun bestimmt ist oder er wirklich gethan hat. Allerdings ist das Ueber in vielen Fällen auch ein Wider, so wenn z. B. Theophrast in seinen Charakteren c. 27 die *ὀψιμαθία* als *φιλοπονία ὑπὲρ τὴν*

ἡλικίαν bestimmt, so ist dieses ὑπέρ zugleich ebenso viel als παρά*); aber das Ueber ist und bleibt doch die Grundbedeutung, welche widerliche Nebenvorstellungen beseitigt; denn man handelt über Geschick, ὑπὲρ μόρον, nicht nur, wenn man des Schlimmen, sondern auch, wenn man des Guten zu viel thut, gleichwie auch die Danaer ὑπὲρ Αἰὸς αἴσαν „durch eigne Kraft und Gewalt Ruhm gewonnen hätten“ (J. 17, 321), wenn nicht Apollon eingeschritten wäre. Bei Gelegenheit dieser letztern Redensart sei auch noch bemerkt, daß auch das ὑπὲρ αἴσαν J. 16, 780 gewiß nicht „auf die Bestimmung des Schicksals“ geht, wie Minckwitz will, nicht also mit „gegen das Schicksal“ mit Boß übersetzt werden kann, denn es wäre ein Widerspruch mit den andern Stellen, wo das: „gegen das Schicksal“ durch ein „Wenn nicht“ in das Reich der bloßen Möglichkeit zurückgewiesen wird, es wäre selbst komisch, wenn man hier eine wirkliche Ueberschreitung einer Schicksalsbestimmung annehmen wollte, hier, wo es sich nur um die Leiche des Rebriones handelt. Das ὑπὲρ αἴσαν bezieht sich ja nur darauf, daß endlich die Achäer diese Leiche den Troern entrißen, nachdem vorher beide mit gleicher Kampfwuth, aber auch gleicher Erfolglosigkeit an derselben hin und her gezerrt hatten.

48.] Unter den einzeliligen Gnomen Menanders findet sich auch der Vers: ὕπνος δεινὸν ἀνθρώποις κακόν. Bothe: Die griechischen Komiker 1844 S. 89; aber er überläßt ihn „Andern zur Herstellung und Erklärung“. Ob diese schon gefunden ist, weiß Schreiber dieses nicht. Bekanntlich befindet sich unter den Straßübeln, die den Meineid der Götter treffen, in der Hesiodischen Theogonie 798 auch das Uebel des unbezwinglichen Schlags oder der Schlafsucht: κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει, eine inexpugnabilis prope dormiendi necessitas, wie es L. Barlaeus in seinem Comm. in H. Theog. umschreibt, ein ὕπνος λιθώδης, ein steinharter Schlaf, wie Hesychius κῶμα unter Andern erklärt.

49.] Τὸ αἰδοῖον — aber Aphrodite entsprang ja nach Hesiods Genealogie aus den Geschlechtstheilen, μηδῶν ἐξεφαάνθη, ὃ ἐστὶ τῶν αἰδοίων — ... ἀναγκαῖόν τε καλεῖται καὶ τῆς ἀνάγκης ἐστὶ σύμβολον. Artemidor. 1, 45. Reise führt in den Noten zu dieser Stelle aus der Kirchengeschichte des Eusebius an, daß hier die pudenda heißen τὰ ἀναγκαιότατα μέρος τοῦ σώματος und

*) So ist es eine offenbar nicht nur über-, sondern auch widergesetzliche Unterscheidung, wenn Chrysostomus sagt Hom. in Joann. H. 38. al. 37, 2: ποιεῖ δὲ ταῦτα (die Heilung am Sabbat), οὐ παραβαίνων ἀλλ' ὑπερβαίνων τὸν νόμον. So hat auch in der homerischen Stelle J. 6, 333: οὐδ' ὑπὲρ αἴσαν im Gegensatz von κατ' αἴσαν das ὑπέρ offenbar die Bedeutung von Wider, von παρά, παρ' αἴσαν.

Reiff zu c. 79, 28, daß auch die Lateiner sie *Necessaria* nannten. In dem obigen Kapitel 45 nennt Artemidor das *αἰδοῖον* auch: *ἡγεμονικώτατον πάντων*, wie es Reiske übersetzt: *pudendum virile rerum omnium principium est*.

50.] „Dich drückt des Alters gemeinsame Last“, *σε γῆρας τείρει ὁμοῖον*. Z. 4, 315. Die Scholien bemerken zu diesem Wort: *τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπερχόμενον*. V. *ἰστέον ὅτι ὁ ποιητὴς πανταχοῦ τὸ ὁμοῖον ἐπὶ ταῦ φανύλου λαμβάνει, οἷον ἐνταῦθα „ἀλλὰ σε γῆρας τείρει ὁμοῖον“ καὶ „ἀλλ’ ἦτοι θάνατον μὲν ὁμοῖον“ (O. 3, 236), „ὁμοῖον πολέμοιο“ II. 9, 440. A. D. „νεῖκος ὁμοῖον“ II. 4, 444. A. Gegen die Glossographen, welche das *ὁμοῖον* geradezu für *κακόν*, schlimm, schädlich nehmen, hebt Apollonios nur die Bedeutung des Gemeinsamen, des Allen auf gleiche Weise Begegnenden oder Zukommenden hervor, *πᾶσι τὸ ὁμοίως συμβαῖνον*. Aber dieses Gemeinsame steht doch in Verbindung mit schonungslosen, unvermeidlichen Uebeln. Höchst charakteristisch ist daher D. 3, 236—38, wo es heißt, daß den gemeinsamen Tod selbst die Götter nicht einem sogar geliebten Manne abwehren können. In der Hymne an die Venus heißt das *γῆρας ὁμοῖον* B. 245, in dem nächsten Verse *νηλεῖς* und dem folgenden: *οὐλόμενον, καματηρόν, ὃ τε στυγέουσι θεοὶ περ*.*

51.] Auch in der Bibel 2. Sam. 12, 11. 12 sagt Jehovah naiv zu David: „ich nehme deine Weiber vor deinen Augen und gebe sie deinem Nächsten und er legt sich (hält Beilager) mit deinen Weibern vor den Augen dieser Sonne“ (Vulg. in oculis solis hujus), denn du hast (es) gethan im Verborgnen und ich werde dieß (dieß Wort, dieß Ding) thun vor (coram, in conspectu) ganz Israel und vor der Sonne“ (d. h. freilich prosaisch nur: am hellen lichten Tage). — Was aber die moralischen Wirkungen des Sonnenlichtes betrifft, so sind diese selbst den alten Christen trotz ihres Supranaturalismus nicht aus dem Sinn geschwunden. So sagt z. B. Prudentius: *Fur ante lucem squalido Impune peccat tempore; Sed lux dolis contraria Latere furtum non sinit. Versuta fraus et callida Amat tenebris obtegi, Aptamque noctem turpibus Adulter occultus fovet. Sol, ecce, surgit igneus; Piget, pudescit, poenitet; Nec teste quicumque lumine Peccare constanter potest.* (Cathem. H. II, 17—28.)

52.] Der *εὐρύοπα* (*εὐρύωψ*) kann übrigens ebenso gut, wie schon die Scholien zu Z. 1, 498 bemerken, von den Augen, *παρὰ τοὺς ὤπας*, als von der Stimme, *παρὰ τὴν ὄπα* (*ὄψ*) abgeleitet werden, und daher ebenso gut den *μεγαλόφωνον*, den laut oder weit Tönenden, Schallenden, d. i. Donnernden, als den weit Schauenden, *μεγαλόφθαλμον* bedeuten. Einige neuere Philologen geben

jedoch dem homerischen εὐρύοπα Ζεύς nur die Bedeutung des „weit hin schallenden, donnernden“, eignen die Bedeutung des weit schauenden erst den Späteren zu. Häst zu D. 2, 146. Aber auch bei Homer ergötzt sich Zeus nicht nur am Donnergepolter. Er steht auch, und zwar wirklich, nicht bildlich, nicht im Geiste d. h. in der Einbildung, sondern mit Augen, ὄφθαλμοῖσιν ὀρώμαι (Z. 22, 169), und ergötzt sich am Sehen, ἐνδ' ὀρώων φρένα τέρωμαι (Z. 20, 23), und steht herab vom Ida, vom Olympos (Z. 24, 291. 8, 52. 11, 337): ἐξ Ἰδης καθορῶν, steht also sehr weit. Häst selbst macht die schöne Bemerkung zu Z. 24, 331: τὼ δ' οὐ λάθον εὐρύοπα Ζῆν' ἐς πεδῖον προφανέντε, d. h. beide entgingen nicht dem Zeus, als sie in die Ebene hervorsahen, hervor- oder herabkamen: „Es ist, als ob der Gott des weiten Himmels sie erst bemerkte, als sie ins Freie kommen.“ Der Scholiast bemerkt zu Z. 4, 475, nämlich zu dem Ida, dem größten Berg Trojas: Αἰδνμος δὲ πάντα τὰ ὄρη ἰδας λέγει, ἀπὸ τοῦ δύνασθαι ἀπ' αὐτῶν πάντα (πλεῖστα D) καθορᾶν.

53.] So verbindet auch Homer Natur und Mensch, Element und Person in dem Gebete des Odysseus an den Flußgott der Insel Scheria sehr schön in den Worten: „ich nahe zu deinem Strom und deinen Knien“, σὸν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἱκάνω (D. 5, 449); μιᾷ δαήσει, bemerken schon die Scholien zu dieser Stelle, καὶ τὴν φύσιν τοῦ θεύματος καὶ τὸ σῶμα (d. h. die Person) συνέπλεξεν. — Weil wir gerade bei dem so klaren und gesunden Wasser stehen, so werde auch noch des Okeanos gedacht. Es wird von ihm gesprochen, wie von irgend einem Gotte oder Menschen; es ist die Rede von seiner Gattin, seiner Wohnung, seinem Bette, seiner Liebe, seinem Borne (Z. 14, 201—210), seinem Schläfe oder wenigstens Fähigkeit, eingeschláfert zu werden (Eubd. 245), von seiner Furcht vor dem Blitze des Zeus (Z. 21, 198); gleichwohl ist und heißt er und zwar an denselben Stellen ein Fluß, drücken seine Beiwörter, wie sanftfließend, tießfließend, zurückschrömend nur die Natur eines Flusses aus. Das horazische: Naturam expellas furca, tamen usque recurret, gilt daher auch von den Göttern. Ein Beispiel dieser Natur austreibenden Gabel oder Stange ist der Dreizack des Poseidon, das Zeichen und Werkzeug seiner Herrschermacht; aber ein Beispiel dieser ewigen Wiederkehr der Natur und ihres siegreichen Durchbruchs durch die mala fastidia, die „schönöde Beekelung“ des mythologischen Flitterstaats ist die Sphimedeia, welche, als sie sich in den Poseidon verliebt hatte, fortwährend am Meer wandelte und die mit ihren Händen daraus geschöpften Wellen in ihrem Busen trug. (Apollod. 1, 7, 4.)

54.] Die hier zuletzt angeführten Beispiele sind höchst untergeordneter Art. Es gehören aber hierher, wenn sie sich auch nicht unmittelbar auf die Natur im engeren Sinne beziehen, fast alle die Stellen, in welchen das Wort *τελεῖν*, vollenden, mit den Göttern verbunden vorkommt. Wenn es z. B. heißt D. 4, 698—99: „Unheil hegen die Freier im Sinn, das nicht vollende Kronion!“ *ὁ μὴ τελέσειε Κρονίων*, so ist das ebenso viel als: was nicht geschehen oder nicht zur Ausführung kommen möge. So heißt es D. 20, 236: „wenn dieß Wort (das, was du sagst), o Fremdling, hinaus doch führte Kronion!“ aber ebenso heißt es auch atheistisch, d. h. unpersönlich ausgedrückt D. 15, 535 und D. 17, 163: „Möchte doch dieses Wort zur Vollendung kommen, o Fremdling!“ *αἰ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἴη*. Ueberhaupt steht dieses Wort allein für sich bei Homer an fast unzähligen Stellen, wo man freilich die Götter in Gedanken ebensogut suppliren kann, als man sie da wegdenken kann, wo sie genannt werden. Aber ebenso wie Gott nur ein gefühlvolles Er statt des gefühllosen Es ist, steht er auch statt eines bestimmten menschlichen oder natürlichen Wesens (Subjects). D. 3, 118—19 sagt Nestor: „Neun der Jahre hindurch erfannen wir Weh, sie (die Troer) umringend, stets mit allerlei Trug, und kaum vollbrachte Kronion.“ Hier ist doch offenbar dieser kaum, mit Mühe (*μόγισ* von *μόγος* Mühe, Anstrengung) d. h. mit knapper Noth vollbringende Kronion kein von den „edlen Achaiern“, die „mit Krieg um des herrschenden Priamos Beste wütheten“ und „viel dort trugen des Wehs“, unterschiedenes Wesen, bedeutet also nichts anderes als: und kaum vollbrachten wir Achäer, wie es denn gleich darauf B. 130 heißt: „nachdem wir zerstört des Priamos ragende Beste,“ *Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπὴν*. D. 4, 6—7 sagt Homer, daß Menelaos schon in Troja dem Sohne des Achilleus seine Tochter zum Weibe versprochen hatte, „und die Götter vollendeten ihre Vermählung“, *τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον*, d. h. das Versprechen ging in Erfüllung, oder Menelaos vollendete ihre Vermählung oder sein Versprechen, denn die Erfüllung eines Wortes oder Versprechens hängt nicht nur von den Göttern d. h. vom Glück, von den Umständen, von der Natur, sondern auch vom Menschen selbst ab. Daher ruft z. B. Odysseus aus D. 7, 331: „Vater Zeus, o möcht' Alkinoos alles vollenden, was er verheißt!“ *Ζεῦ πάτερ, αἰδ' ὅσα εἶπε τελευτήσκειν ἅπαντα Ἀλκίνοος*, und als er hernach sich von den Phäaken an ein fremdes Land ausgesetzt glaubt, beschwert er sich darüber, daß sie ihr Versprechen nicht vollendet hätten, *ἧ τέ μ' ἔφραντο ἄξειν εἰς Ἰθάκην εὐδείλον, οὐδ' ἐτέλεσαν*. Es versteht sich übrigens auch hier von selbst, daß es

nicht auf das Wort *τελεῖν* ankommt. Wenn z. B. Odysseus den Phäaken wünscht: „mögen die Götter (euch) allerlei, jegliches Glück geben“, *Ἱεοὶ δ' ἀρετὴν ὁπάσειαν παντοίην*, so hat das keinen andern Sinn, als: mögen die Götter jeglichen Wunsch erfüllen, das heißt: möget ihr glücklich sein oder möge jegliches Glück euch zu Theil werden, wie es denn gleich am Schlusse dieses Wunsches absolut d. h. ohne Götter heißt: und es möge kein Uebel oder Unglück im Volke sein, *καὶ μὴ τι κακὸν μεταδήμιον εἶη* (D. 13, 46) statt: es mögen die Götter kein Uebel geben. Es gehören hierher als Beispiele überhaupt die allgemeinen Sentenzen der Griechen, wo Gott oder die Götter nichts anderes ausdrücken, als die — insbesondere den Menschen glücklich oder unglücklich machende — Natur der Sache oder das Band zwischen Ursache und Wirkung. „Immer, sagt z. B. Kallimachos (133 Bergk), geben den Kleinen Kleines die Götter“, *ἀλλὰ τοῖς μικροῖς μικρὰ δίδουσι Ἱεοί*; aber gewiß bedarf es keines Ganges in die Akademie oder in die Stoa oder in die Gärten des Epikur, sondern nur eines Ganges auf den Fisch- oder Obstmarkt, um sich zu überzeugen, daß diese geizige, den Armen so mißgünstige Gottheit nur die Natur des Kleinen, des Wenigen selbst ist. „Die Götter, sagt Hesiod, haben vor die Jugend den Schweiß gesetzt“, und Epicharmos: „für die Arbeit verkaufen uns die Götter alle Güter“; aber ebenso sagen auch die Griechen z. B.: „Blage (Mühe, mühselige Arbeit, *μοχθῆς*) ist Nothwendigkeit, wenn man glücklich sein will“; „je mehr der Mühen, je mehr der Güter“; „alles Schöne wird dem Arbeitsamen zu Theil“; „Alles findet die Mühe des Suchenden“. (Stob. Floril. 29, 9. 11. 26. 27 und Xen. Mem. 2, 1, 20 mit der Anm. von Schneider.) Es gehören hierher selbst auch die Sätze, wo den Göttern die Ute, die Verblendung oder die Schuld (die *αἰτία*, Aesch. Fragm. 29 ed. Bothe) oder die Hybris, der frevelhafte Uebermuth, wodurch sich der Mensch ins Verderben stürzt, zugeschrieben wird; daher neben den Göttern zugleich die natürliche Ursache angeführt wird. So sagt Theognis: „Uebermuth (Frevel, *ὑβρις*) gibt Gott als erstes Uebel dem Manne, dessen Platz, Stelle (im Leben, im Staate), *χῶρον*, er zu nichte machen will“; aber gleich darauf sagt er: „der Koros d. h. die Sättigung (Uebersättigung) erzeugt ja den Uebermuth, wann einem Menschen, der schlecht ist und keinen geraden (richtigen, gesunden) Sinn oder Verstand hat, Reichthum sich beigesellt“. So liegt auch in der bei diesem Gegenstand gewöhnlich angeführten Stelle des Lykurgos gegen Leokrates (21, 6): „die Götter thun nichts eher, als daß sie den Verstand (die Gedanken, das Denkvermögen, *διάνοιαν*) der schlechten Menschen (*τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων*) verwirren“ (verführen,

täuschen, *παράγουνσι*), der Ausschlag auf dem Weiwort: schlecht, auf der Natur also der *πονηρία*, der Schlechtigkeit, der vorher genannten *ἀναιδεια*, Unverschämtheit, Redheit, Frechheit, wodurch die Diebe und Tempelräuber der Gefahr der Verfolgung und Bestrafung zu entgehen glauben, aber gerade dadurch sich ins Verderben stürzen. Weil aber Beschlüsse und Handlungen, die in der Absicht des Menschen nur sein Wohl bezwecken, in der That aber sein Verderben bewirken, im Widerspruch mit dem egoistischen, nur auf sein Wohl und seinen Nutzen bedachten Wesen des Menschen stehen, also scheinbar nicht aus demselben abgeleitet werden können, so ist es nicht der Mensch, sondern ein Gott, von dem diese Täuschung oder Verblendung stammt. Daher heißt es höchst charakteristisch bei Homer selbst vom Glaucos, als er seine goldnen Waffen dem Diomedes für dessen eiserne hingab, daß Zeus ihm den Verstand genommen habe (I. 6, 234), und dem Automedon, der von Kampfbegierde hingerissen, allein auf dem Streitwagen gegen die Troer kämpfen will, da es doch „unmöglich allein in dem heiligen Sessel herzuschwingen die Lanze und die hurtigen Rösser zu lenken“, ruft Alkimedon zu: „Welch ein Gott, Automedon, wars, der den nichtigen Vorsatz (wörtlich: den gewinnlosen, nutzlosen, unnützen, nachtheiligen Rathschluß, *νηκερδέα βουλήν*) dir in die Seele gelegt und entwandt die gute Besinnung“? (I. 17, 469—70.) — Wie die Götter oder Zeus, ihr Repräsentant oder Oberhaupt, so ist auch Jehovah nur ein persönliches Er — *אני*: Er schlechtweg heißt ausdrücklich Jehovah an vielen Stellen des A. T., z. B. Jer. 14, 22 *אני-יהוה*, Tu es ille — statt des unpersönlichen, geschlechtslosen Es, sei's nun eines physikalischen oder menschlichen Ereignisses. Wie es daher z. B. von dem Schwur, den die Troer in der Person des Pandaros gebrochen, heißt: „Unseren Bund hat Zeus, der Erhabne, nicht vollendet“ (I. 7, 69) statt: wir haben ihn nicht vollendet, oder, unpersönlich gesagt — wie verschwindend ist auch die Grenze zwischen dem bewußten Ich und dem unbewußten, unwillkürlichen Es im Menschen! — es ist unser Bund nicht vollendet worden; so sagt auch Jehovah z. B.: „ich werde, was du geheim gethan hast, vor ganz Israel und vor der Sonne thun“, statt Absalom wird thun, oder: es wird geschehen. Deus sacere dicitur quod non impedit. Aber wie abgeschmackt, die ausweichende, entschuldigende und doch nichts sagende, illusorische Nichtverhinderung oder Erlaubniß an die Stelle der energischen, göttlichen Selbstthätigkeit zu setzen!

55.] Daher ist auch das verderbliche Fatum oder Verhängniß, die *ὄλον μοῖρα* bei Hesiod Op. 745 nichts anderes, als die Trunksucht, temulentia, freilich nur, wenn man die Erklärung Göttlings

von Vers 744 gelten läßt, nämlich, daß die *οἶνοχόη* hier nicht das Gefäß bedeutet, womit man den Wein aus dem Krater, dem Mischnapf schöpft, sondern ein Gefäß mit unvermishtem Weine, daß also der Sinn ist: ziehe nicht beim Trinken den reinen Wein dem mit Wasser gemischten vor. — Daß übrigens der Grund zu diesem „Daher“, die Verschmelzung (die Identification) des von einem Dämon beschiednen Wehs, die *δαίμονος αἷσα κακὴ*, mit dem „berauschenden Weintrunk“, dem *ἀδέσφατος οἶνος*, dem unfäglichen Weine, keine willkürliche, sondern im Homer selbst begründete ist, beweisen andere ähnliche Stellen, wo die Moira, das Schickial mit einem bestimmten, wirklichen Wesen oder Gegenstand, als dem Grunde oder Subject dieses Schickjals verbunden wird. So heißt es von den Pferden des Iphitos, daß sie ihm zum Mord, Tod und Verhängniß wurden, *φόνος καὶ μοῖρα γέγοντο*. D. 21, 24. So vom Seher Melampus: „es hemmt ein furchtbares Göttergeschick ihn, seine grausamen Band' und ländliche Rinderhirten“ (D. 11, 292); so vom Herakles: „ihn zwang (bezwang) das Geschick und der heftige (schwere, drückende, „leidige“) Zorn der Here“, *ἔ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης* (Z. 18, 119), wo offenbar diese Moira eben der lästige Zorn oder Haß der Here ist. Zwar ist hier vorher nur die Rede vom Tode, der Her, der selbst auch Herakles nicht entflohen sei. Aber der härteste Kampf unter den vielen Kämpfen und jammervollen Verhängnissen (D. 11, 618—625), welche in Folge dieses Zornes Herakles im Dienste des viel schlechteren Mannes zu bestehen hatte, war ja der Kampf mit dem Tode, der Gang in den Hades.

56.] Beispiele von dem eben erwähnten „wider Willen der Götter“, d. h. davon, daß die Götter der Natur, der Nothwendigkeit gegenüber Wünsche sind! So heißt es in der Odyssee 12, 290, daß die Sturmwinde häufig die Schiffe zerstören „auch trotz obwaltenden Göttern“ (Boß), „selbst gegen den Willensschluß der erhabnen Götter“ (Minkwitz), kurz wider ihren Willen, *θεῶν ἀέκητι ἀνάντων*. Freilich kann man auch, obgleich Z. 12, 8 *θεῶν δ' ἀέκητι* offenbar diesen Sinn hat, *ἀέκητι* hier, wie Mißsch zu dieser Stelle und zu D. 5, 177 bemerkt, mit „durch Ungunst“ übersetzen. Als ein Beispiel von diesem *θεῶν ἀέκητι*, in der erstern Bedeutung, könnte man vielleicht aus D. 15, 243—46 auch den Amphiaraios anführen, „den von Herzen geliebt der Donnerer Zeus und Apollon mit allwaltender Huld, doch nicht zur Schwelle des Alters kam er“, der also, *καίπερ θεοφιλὴς ὦν οὐκ ἐγήρασε* (Schol.), trotz des Wohlwollens der Götter, trotzdem daß sie ihm langes Leben gönnten und wünschten — denn langes Leben ist ja auch ein Zeichen

und Geschenk göttlichen Wohlwollens — frühzeitig in Theben umkam. Ein Beispiel ist auch, wenn Zeus von den zum Untergang bestimmten Troern sagt: „sie kümmern mich (liegen mir am Herzen) auch im Verderben“ (obchon, wenngleich auch zu Grunde gehend, umkommend), *μειλονσι μοι ὀλλύμενοι περ*. I. 20, 21. Wer sich aber noch um den Untergehenden kümmert, ihn also bedauert, gleichwie im Gegensatz zum Zeus es von der Athene heißt, daß sie nicht die untergehenden Troer bedauere, bemitleide (*ἐλεαίρεις* I. 7, 27), der wünscht, daß derselbe nicht untergehe, der bekennt damit, daß er wider seinen Willen zu Grunde geht. Dieß beweist vor Allem das schmerzliche „Wehe mir“! *ὦ μοι ἐγώ*, das Zeus über das Todesverhängniß seines geliebten Sarpedon ausruft: I. 16, 433. „Wenn er dir lieb ist und dein Herz ihn beklaget, *τεὸν δ' ὀλοφύρεται ἤτορ*, so laß ihn tödten, aber dann rühmlich bestatten“, so spricht kurz darauf die Gattin des Zeus zu ihm. Aber für das Herz gibt es kein Schicksal, keine Nothwendigkeit. Wenn daher gleich das Schicksal mit dem Verstande des Zeus eins ist, so ist es doch, wenn auch nur im Momente des Schmerzes, im Widerspruch mit seinem Herzen. Je mehr aber die Nothwendigkeit für sich selbst im Bewußtsein befestigt und verselbstständigt wird, wie es nach Homer der Fall war, desto bestimmter zeigt sich auch, daß die Götter nur Wunschwesen sind. Dem vom Schicksal bestimmten Loos, sagt Herodot (1, 91), kann selbst ein Gott nicht sich entziehen, dasselbe nicht abwenden, *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ*; er kann nur, wie Apollo das Unglück seines Verehrers Krösos, das Unvermeidliche aufschieben, aber nicht, so sehr er es auch wünscht, aufheben, gleich einem Arzte, der den tödlichen Ausgang einer unheilbaren Krankheit wohl verzögern, aber nicht verhindern kann. Es ist dieses Aufschieben der Ausdruck der größten Bärtlichkeit, aber zugleich auch der größten Ohnmacht des Wunsches im Verhältniß zur Nothwendigkeit. Es gehört hierher auch der schon oben angeführte, von Simonides oder Pittacus zuerst ausgesprochene Satz der Griechen: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst nicht die Götter“. So sagen auch die Lateiner: „man gehorche der Nothwendigkeit, die selbst nicht die Götter übersteigen, überschreiten, überwinden“. *Pareatur necessitati, quam ne Dii quidem superant*. Liv. 9, 4. Der allmächtige Jupiter, sagt Valerius Maximus (1, 6, 13), hatte den Pompejus durch Blitze und viele andere Wunderzeichen gewarnt, in seinem Kampfe mit Julius Cäsar nicht das Aeußerste zu wagen — wer aber warnt, wünscht, daß etwas nicht geschehe — allein „die unbesiegbaren Gesetze der Nothwendigkeit“ ließen ihn nicht diese Wunderzeichen gehörig würdigen. Das traurige „wider

den Willen der Götter“ kommt selbst in Thränen zu sichtbarem Vorschein. Zwar vergießen die Götter, wie Ovid (Fast. 4, 521) sagt, keine wirklichen Thränen — *neque enim lacrimare Deorum est* — sondern nur helle Tropfen, wie Thränen, *ut lacrimae . . . lucida gutta* — eine classische Stelle, eine wahre Perle! aber gleichwohl verdichten sich in der kalten Luft der Wirklichkeit diese theologischen Quastithränen in wahre Thränen. So wünschte nicht der Rumanische Apollo und beklagte daher (*nolebat et dolebat*) die Befestigung und Gefangennehmung des Königs Aristonifus, und zeigte dieß durch die Thränen seines steinernen Bildnisses an. (August. de Civ. D. 3, 11.) Auch der Talmud schreibt Gott Thränen zu, namentlich über die Zerstörung Jerusalems und das Elend der Juden (Eisengemenger, Entdeckt. Judenth. I. S. 15—25), aber, wie derselbe sagt, „närricher Weise“, als wenn nicht diese Thränen schon im Alten Testament in der leidenschaftlichen Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk vorbereitet und begründet wären.

57.] Das Wesen der schädlichen Thorheit, der *ἄτη, ἣ πάντας ἀάται*, ist von Homer da, wo ihr göttliches Urbild so zu sagen auftritt, am deutlichsten beschrieben und zwar in den Versen: *Ζεὺς δ' οὐ τι δολοφροσύνην ἐνόησεν, ἀλλ' ὁμοῖον μέγαν ὄρκιον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἀάσθη* I. 19, 112. Wozü übersetzt: „Zeus argwöhnete nichts des Betruges, sondern schwur ihr den Eid, und blüßte darauf die Verblendung“, Wiedasch: „und empfand drauf schwer die Verblendung“, was viel richtiger ist, als wenn Minkwig übersetzt: „Zeus aber bemerkte mit nichten ihre Ränkefist, sondern schwur einen gewaltigen Eid und gestürzt hatte er sich flugs in schwere Schuldverblendung“, denn in dem Nicht-Bemerkten und in dem Schwören liegt ja eben schon die Verblendung, in dem bedeutungsvollen *ἔπειτα* *) aber der große Schaden, der große Herzenskummer, den er sich durch diese Verblendung zugezogen, als er darauf zum Bewußtsein derselben gekommen war. Das Wesen der Ate ist aber am deutlichsten in diesen Versen beschrieben, weil der Schwur kein von dem vorausgegangenen: „Rühmend redete Zeus“ wesentlich verschiedener Act ist, sondern nur die feierliche, unwiderrufliche Bestätigung dessen, was er rühmend gesagt, dieses Rühmen und Schwören aber, beides Ausdruck oder Folge derselben Zuversicht, derselben Gewißheit nur darin seinen Grund hatte, daß er nicht an die seinen Willen möglicher Weise vereitelnden Ränke seines weiblichen Widerparts dachte, nicht bedachte,

*) So heißt es auch von der Helene D. 23, 223: *τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἔω ἐγκάτεθεο θυμῷ. Οὐ πρό τοῦ παθεῖν*, bemerken die Scholien (Vulg.), *ἔγνω τὴν προνοβλάβειαν*.

übersah, vergaß — ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐνόησεν J. 9, 537 — daß man Alles, was erst, wenn gleich schon heute, sein wird oder sein soll, nicht mit unbedingter Gewißheit und Zuversicht, sondern mit einem bedenklichen εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη, wenn nichts Andres, nichts Widerwärtiges dazwischen kommt, behaupten und verkünden könne. Warum hat denn aber Zeus daran nicht gedacht? Offenbar aus Freude über die Geburt seines herrlichen Sohns Herakles. Gewiß ein sehr menschlicher und verzeihlicher, wenn gleich so verhängnißvoller Irrthum. Schaden, Unheil, Unglück, das der Mensch selbst, aber aus Mangel an Verstand, Weisheit, Vorsicht, aus Unüberlegtheit, Unbesonnenheit, Thorheit, also wider Willen und ohne wirkliches, wenn gleich mögliches Wissen — εἰ ἦδῃ D. 23, 220 — über sich bringt, das ist, wie gesagt, der wesentliche Begriff der homerischen Ate*), — nicht Schuld, wenn man wenigstens darunter etwas Böses im Sinne der Modernen versteht, dieses Wort nicht in dem allgemeinen Sinne nimmt, in welchem es nichts andres bedeutet, als ein Uebel, das sich der Mensch selbst, es sei nun, wodurch es wolle, sei es selbst durch eine an sich löbliche, ja edle Handlung**), zugezogen, mit dem daher die Vorstellung verknüpft ist, daß es hätte vermieden werden können. Selbst wo von wirklicher Verschuldung die Rede ist, wo wie z. B. D. 4, 503 das μέγ' ἄσποδῃ durch καὶ mit dem übermüthigen Reden des Aias wider die Götter verbunden wird, ist der Begriff des sich selbst Schadens nicht ausgeschlossen, der Sinn dieser: Aias wäre dem Verderben entronnen, d. h. es wäre ihm kein Unglück, kein Verderben von Außen, d. h. von den Göttern, selbst nicht von der ihn hassenden Athene widerfahren, wenn er nicht durch ein gottloses, übrigens auch ebenso verstandloses Wort selbst sich ins Verderben gestürzt, selbst also sich nicht durch seine Unbesonnenheit geschadet hätte. So heißt es auch D. 21, 295–304, wo von der durch übermäßigen Weingenuß bewirkten oder verschul-

*) „ἦν ἄτην eigentlich seinen Schaden, sein Geschädigtsein, nämlich am Geiste (φρενοβλάβεια) d. h. seine ihm selbst verderbliche Bethörung und Verblendung“. Fäßt zu J. 1, 412.

**) Eine solche war offenbar die Handlung des Melampus, als er seinem Bruder zuliebe es unternahm, die vom Iphikles geraubten Kinder zurückzubringen, ob er gleich wußte, daß er dafür bestraft, d. h. gefangen genommen würde, καίπερ εἰδὼς ὅτι δὴ μάντις ὅτι ἀλώσεται ἐνιαυτόν. Schol. in Odyss. 11, 287. Vulg. (ed. Buttmann.) Darin, daß er sich selbst καίπερ εἰδὼς in dieses Unglück gestoßen, selbst sich diese Fesseln gleichsam geschmiedet, besteht seine Ate (D. 15, 233), die hier, wie J. 19, 87 Agamemnons Ate, als Wirkung der Grinns vorgestellt wird, weil überhaupt vom Standpunkt der alterthümlichen oder religiösen Ansicht jedes Uebel als Strafe oder Wirkung göttlichen Uebels wollens betrachtet wird.

deten Sinnebethörung des Kentauren Eurhion die Rede ist, am Schlusse: „er aber hat sich zuerst das Uebel erfunden, bereitet durch Weinrausch“, οἷ δ' αὐτῷ πρῶτον κακὸν εὗρετο οἰνοβαρείων. Daher ist bei Homer der, welcher eine unter den Begriff der Ate oder vielmehr des Mediums *) vom Verbum αἰώ fallende Handlung begeht, ein νήπιος, wie Patroklos I. 16, 686 heißt. Ein νήπιος, ein Kind, ein Thor ist aber eben der, welcher aus Unwissenheit thut, begehrt, gut heißt, was zu seinem Schaden und Verderben. So heißen die Troer νήπιοι mit dem Zusatz: „denn ihnen nahm den Verstand Pallas Athene“, weil sie den ihnen verderblichen Vorschlag Hektors gebilligt, den heilsamen Rath des Poulydamas aber verworfen hatten. (I. 18, 311.) So heißt Patroklos μέγα νήπιος, weil er sich selbst (ohne es zu wissen) den Tod ersuchte, als er den Achilleus flehentlich bat, ihn in die Schlacht zu schicken. I. 16, 46. Es könnte hier daher ebenso gut neben dem νήπιος das μέγ' αἰσθη stehen, als es später 685 steht. Aber die νηπιέη, das Substantiv vom νήπιος, das auch dem jüngsten Sohne des Priamos sein liebes Leben kostete (I. 20, 410), stimmt zur Klage, aber nicht zur Anklage, zur Entschuldigung, aber nicht zur Verschuldigung.

58.] Es werden hier nur Beispiele gegeben, die in der Anthropologie ihre Erklärung finden. Aber ebenso überläßt es der erhabne Dichter Homers seinem Zuhörer oder Leser, ob er einer Naturerscheinung eine naturalistische oder theologische Deutung und Erklärung geben will. So sagt er, daß Zeus den Regenbogen ausspanne, „ein Zeichen zu sein entweder (sei es) des Krieges oder des Wintersturms, des Schaurigen“ (kalten Sturmes, χειμῶνος δυσθαλπέος I. 17, 548). Dasselbe sagt er vom Blitze (I. 10, 5—8).

59.] Scheu und Mitleid steht daher auch gewöhnlich beisammen bei Homer (z. B. I. 24, 207. 22, 419), ἣν πῶς ἡλικίην αἰδέσσεται ἢ δ' ἐλεήσει γῆρας, „ob er vielleicht mein Alter mit Ehrfurcht und mit Erbarmung anschaut“. Ebenso verbindet aber auch Homer Furcht und Scheu (Schaam), z. B. I. 24, 435; denn „wo Furcht, sagt der Dichter Stasinos, da ist auch Scheu“, während dagegen Platon in seinem Euthyphron 13 sagt: „wo Scheu oder Schaam, da ist auch Furcht, aber nicht umgekehrt, denn die Scheu ist nur ein Theil der Furcht“.

60.] In der Erklärung des καὶ τηλόθεν, auch aus der Ferne, hat offenbar Winkwitz gegen Nitzsch Recht, denn der unglaublichen

*) Der Aor. I. Pass.: „ward verblendet“ bildet keinen Gegensatz, denn auch das Medium kann als Passivum, die Selbstverblendung, welche ja so an sich etwas unfreiwilliges ist, als ein Leiden vorgestellt werden. So verbindet beides Agamemnon I. 19, 137: ἀσάμην καὶ μευφρένας ἐξέλετο Ζεὺς.

Außerung Telemachs, daß die Götter, selbst wenn sie wollten, nicht seine Wünsche erfüllen könnten, gegenüber ist eine affectvolle Steigerung der göttlichen Macht nothwendig, selbst wenn auch in der Wirklichkeit die Götter nicht „ohne leiblich nahe zu sein“ retten sollten. Wenn man jedoch nicht läugnen kann, daß die homerischen Götter „aus jeglichem Ort hören den leidenden Mann“, I. 16, 515, so muß man auch zugeben, daß sie auch aus jeglichem Ort helfen können, denn das Hören der Götter ist ja, wenn es ein geneigtes, zugleich ein Erhören, folglich das Erhören eines Hülfsgebets, ein Helfen. In demselben Gebete des Glaucos, wo vorausgesetzt wird, daß der Gott auch aus der Entfernung hören könne, wird zugleich vorausgesetzt, daß er auch helfen könne, denn Glaucos betet nicht nur: *κλυθε, ἴσθι, ἰσθι*, höre, erhöere, sondern auch: *ἰσθι, ἰσθι*, heile, hilf, *ἄνυσσαι*.

61.] Es könnte hier freilich auch statt Schlaf Traum stehen, wie man häufig eins fürs andre setzen, z. B. in somnis videre gleichgültig mit im Traum oder im Schlaf übersetzen kann. Aber wo ein persönliches, namentlich höheres, göttliches Wesen im Traume oder Schläfe erscheint und spricht, da soll ja der Traum nicht Traum, sondern Wahrheit sein. S. z. B. Artemidor. 2, 69 und 4, 71. So erscheint auch bei Homer Patroklos dem schlafenden, nicht träumenden Achilleus, Athene in angenommener Gestalt der schlafenden, nicht träumenden Nauplia, wenn gleich diese beim Erwachen natürlich die Erscheinung als Traum bezeichnet; so tritt auch, was sich hier jedoch von selbst versteht, der personifizierte Traum zu dem schlafenden Agamemnon, das personifizierte Traumbild der Iphthime zur süßschlummernden Penelope hinzu.

62.] Schon Clericus bemerkt zu dem von Jehovah ausgesprochenen Wunsch in seinem Commentar zum Pentateuch von seinem Standpunkt aus richtig: haec quidem dicuntur *ἀνθρωποπαθῶς* atque humanum sermonem imitatur Deus; attamen ejusmodi loquutioni necessario oportet subesse aliquem sensum, nempe Deum optare ut Hebraei legum suarum sint observantes, quod non potest fieri, si verum sit quod nonnulli volunt, neminem sine ineluctabili quadam efficacia divini auxilii, quod perpaucis largitur, posse Deo obsequi. Si enim soleret Deus ita agere cum hominibus, aut auxilium omnibus largiretur, quale necessarium est, aut non significaret se optare id ab iis fieri, quod sine eo auxilio fieri non posse novit. So sagt auch Luther in seinen Anmerk. über den Evangel. Matthäum zu Cap. 13, 15, „denn dieses Volks Herz ist verstockt... auf daß sie nicht sich bekehren, daß ich ihnen hülfe“, Folgendes: „die Verstockung ihres Herzens stehet im Wege, daß sie nicht sehen und daß ich ihnen nicht helfen kann. Ich wollte ihnen zwar

gerne helfen, spricht er, deswegen sende ich meinen Sohn. Aber die Verstockung ihres Herzens steht meinem Willen und ihrer Seligkeit im Wege". So findet man, wenn man nicht nur in die Staatszimmer, sondern auch in die geheimen Appartements der christlichen Theologie hineingeht, was freilich nicht Jedermanns Sache ist, daß auch hier das heidnische „wider Gottes Wunsch und Wille" zu Hause ist.

63.] Julianus Imp. Ep. ad Athen.: plerosque Hymnos in sacris ab ipsis Diis datos, paucos vero ab hominibus iisque divinitus afflatis profectos. (Spanhemii Observ. in Callim. Hymn. in Delum v. 304.) Die Identität des Gottes und des sein Wesen ausdrückenden Lobgesanges ist selbst schon in der Identität ihrer Namen ausgedrückt, sei es nun, daß der Gott vom Hymnus oder der Hymnus vom Gott so benannt wurde. So hieß Demeter *λοῦλῶ* oder *οὐλῶ*, aber *οὐλοὶ* oder *λοῦλοι* hießen auch die Erfindungen der Demeter, die Getreidefrüchte und die Hymnen auf sie (Athen. 14, 10); so hieß Bacchos Dithyrambos, aber ebenso auch ein Loblied auf ihn. Auch ist es offenbar, daß Bacchos als der Erfinder oder Geber des Weins auch der — wie sich von selbst versteht, nicht historische, sondern religiöse oder poetische — Erfinder oder Geber (richtiger: Eingeber) der Dithyramben ist. Während man den Apollo in Ordnung und Ruhe, pries man ja den Dionysos in Weintrunkenheit. Vom Blitz des Weins getroffen, sagt Archilochos, hebe ich den Dithyramb' an, des Herrschers Dionysos schönes Lied. Und Epicharmos, der Lustspiel-dichter sagt: wer Wasser trinkt, macht keine Dithyramben. (Athen. 10, 24.)

64.] „Siehe zu, ob es nicht gottlos ist, heißt es in der Lucianischen Schrift vom Tanze 23, eine Kunst zu tadeln, die göttlich und heilig (*θεῖον τε ἄμα καὶ μυστικόν*, zu den Mysterien gehörig), die von so vielen Göttern mit Eifer betrieben (oder geschätzt, geliebt, *τοσούτοις θεοῖς ἐσπουδασμένον*) und zu ihrer Ehre ausgeübt wird, eine Kunst, die so vielen Genuß und zugleich so nützliche Belehrung (oder Bildung, *παιδείαν*) gewährt". Die Stelle des Verfassers aber, wo es heißt: „ich tanze nur, was der Gott mir vorgeht", ist übrigens mit einer gewissen *licentia poetica* niedergeschrieben und darnach zu beurtheilen; denn die mimischen Tänze stellten ja die Handlungen und Schicksale der Götter dar. Nur vergesse man nicht, daß die Bewegungen, Stellungen und Geberden der Götter in diesen ihren Handlungen und Schicksalen selbst in der ästhetischen Form des Tanzes vor- und dargestellt wurden. „Wer erkennt" z. B. im vaticanischen Apollo „nicht die leibhaftige Emma-

Teia, den Tact und die Harmonie des tragischen Tanzes?" (A. Feuerbach, der Vatic. Ap. Münch. 1833. S. 401 u. 345.)

65.] 1. Timoth. 6, 19 steht sogar ausdrücklich der philosophische Ausdruck τῆς ὀντως ζωῆς, statt αἰώνιον, was auch vor Griesbach die gewöhnliche Lesart war.

66.] Terrenis ut religionibus sic etiam bonis inhaerebant. Noch bestimmter ist aber die Identität der Güter und Götter vorher ausgesprochen, wo es heißt: mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporalibus quaesierunt; ebenso Div. Inst. 7, 10, wo verbunden wird contemptis terrestribus Diis et fragilibus bonis.

67.] Die christlichen Orthodoxen haben unter vielen andern Vorwürfen, die aber hier gleichgültig sind, weil es sich nicht um die besondern Meinungen und Vorstellungen der angeführten Schriftsteller handelt, auch die Stelle dem Lactanz zum Vorwurf gemacht, wo er sagt, Christus sei zum Mittler zwischen Gott und Mensch geworden, um den Menschen zu Gott, d. h. zur Unsterblichkeit zu führen. Div. Inst. 4, 25. Die Unsterblichkeit sei eine Wohlthat des Schöpfers, nicht des Mittlers, die Gottlosen würden auferstehen und ewig ihre Sünden büßen, auch wenn Christus nicht Mensch geworden wäre. (Winckler, Philolog. Lactant. sacra. 1754. N. 90.) Allein wie kann man Unsterblichkeit und Ewigkeit, göttliche Eigenschaften, göttliche Vorzüge und Güter, dem Verworfenen, Schlechten, Bösen beilegen? Und was ist ein Leben, das aller Lebensbedingungen, Lebensgüter und Lebenszwecke beraubt ist, sich folglich nicht vom Tode unterscheidet? Doch lassen wir die Nachtseite der Ewigkeit beim Teufel! Lactanz hat hier Recht. Die Unsterblichkeit ist kein beneficium creationis; der Schöpfer, d. h. die Natur hat nur sterbliche Menschen erschaffen, unsterbliche aber der Gottmensch. „Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brote essen wird, der wird leben in Ewigkeit“. Joh. 6, 49. 51.

68.] Es gehört hieher auch der Satz der Christen, daß der Mensch der Zweck der Welt, daß die Welt seinetwegen erschaffen sei — ein Satz, der sich schon im Pastor Hermæ mit klaren Worten ausgesprochen findet: ἐκτίσεν τὸν κόσμον διὰ τὸν ἄνθρωπον (1. 2. Mand. 12. B. 6. Patrum Apost. Opp. 1857). Wahrhaft komisch ist übrigens der Widerspruch der modernen Christen auch in diesem Punkte mit den alten. Während erstere diesen auch schon von den Stoikern (Cic. de Nat. D. 2, 61) ausgesprochenen Satz als einen „unbescheidenen und unchristlichen“, wo nicht geradezu „hochmüthigen“ verwerfen, loben ihn gerade letztere Quam vera sit sententia Stoicorum, qui ajunt, nostra causa mundum esse constructum.

Lact. de ira D. 13. So sagt auch Melanthon Eth. Doct. El. p. 10: Stoici etsi alia multa absurda tradunt, tamen hoc recte dixerunt: Omnia nasci hominum causa, homines vero Dei causa, obwohl der letzte Satz nicht genau stoisch ist, denn die Stoiker sagten, meines Wissens, nur, daß die Welt der Menschen und Götter wegen gemacht sei. Während die modernen Christen behaupten: „die Schrift beziehe die Schöpfung auf Gott als den Endzweck; die Welt sei nach derselben von Gott erschaffen zur Offenbarung seiner Glorie;“ finden die alten den Satz der Stoiker auch in Uebereinstimmung mit der Schrift: *Hominum causa mundum et omnia, quae in eo sunt, esse facta, Stoici loquuntur; idem nos divinae litterae docent.* (Lactant. Div. Inst. 7, 7.) Derselbe spricht sogar die Vernunft dem ab, der nicht einsehe, daß die Welt des Menschen wegen gemacht sei. *Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pecude.* (Epit. Inst. Div. 69.) Es läuft übrigens auf Eines hinaus, ob man die Glorie, den Ruhm Gottes oder den Nutzen, das Wohl des Menschen als Zweck der Schöpfung setzt, denn das Werk lobt nur den Meister, wenn es sich selbst lobt, wenn es sich glücklich fühlt im Bewußtsein seiner Gelungenheit, seiner Mangellosigkeit. Schon Mosheim (zu Cudw. Syst. Int. 55, 21) bemerkt hierüber richtig: *Divinam oportuit sapientiam, quae hominum salutem cum sua gloria semper conjunctam fore animadvertit, sic omnia disponere atque comparare, ut virtus et majestas sua pateret omnibus. Non ille sua causa gloriam inter homines appetit... verum salutis nostrae gratia, bonitate et amore ductus, ita temperat omnia, ut gloria ejus non possit non existere.* Die Glorie Gottes ist nur ein heiliger Schein, ein Nimbus der menschlichen Selbstliebe.

69.] ἀπὸ καταβολῆς κόσμου i. e. πρὸ κ. κ., ut ἀπ' αἰῶνος Act. 15, 18 idem est, quod πρὸ τῶν αἰώνων 1. Cor. 2, 7. Wolf, Cur. phil. et crit. in Ev. Matth. 25, 34.

70.] Christliche Mystiker schlossen aus diesen Stellen auf die wesentliche Einheit des Menschen, d. h. des gläubigen, frommen mit Gott. Qua ratione Pater et Filius unum sunt, eadem pii cum Deo unum sunt. At illud est per essentialem inhabitationem et unitatem. Ergo et hoc. Christliche Orthodoxe stellten dagegen den willkürlichen Canon auf, das Wie, das καθώς [bedeute, wenn Göttliches und Menschliches verglichen werde, nicht die Gleichheit, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit; die Einheit zwischen Vater und Sohn sei eine wesentliche (essentialis), die Einheit der Gläubigen unter sich und mit Christus eine geistige und mystische (spiritualis et mystica, Glass. Phil. s. Can. 47), als wenn diese mystische

und geistige Einheit nicht die wesentliche Einheit, die Einheit der Menschennatur, der Menschengattung, ja selbst Menschenart — denn gibt es z. B. eine geistige und mystische Einheit zwischen abend- und morgenländischen Christen? beweisen sie nicht selbst am Grabe ihres Erlösers ihren Zwiespalt mit blutigen Köpfen? — zur Voraussetzung hätte. Ebenso haltlos und illusorisch, wie dieser, ist der dogmatische Unterschied zwischen Christum als dem natürlichen Sohne Gottes und dem christlichen Menschen, als dem adoptirten Sohne Gottes; denn der adoptirte und der natürliche Sohn gehören beide zu demselben Wesen, derselben Natur. Die Gnade der Adoption erstreckt sich nicht auf Hunde und Katzen, auf Dachsen und Esel, denn die Gnade, wie schon die den Wolf säugende Ziege in einem griechischen Epigramm richtig bemerkt, vermag nicht die Natur zu ändern: *ἡ χάρις ἀλλάζει τὴν φύσιν οὐ δύναται*. Die Adoption ist daher nur ein Ausdruck, eine Erscheinung von der Einheit und Gleichheit des Wesens, der Natur.

71.] Vor Jehovah steht jedoch *וְ* nicht im Status constructus, also als Adjectiv, während vor dem Menschen *וְ* steht. Als Grund führen die jüdischen Theologen an, weil das Leben mit Gottes Wesen eins sei; also nicht als Eigenschaft ihm beigelegt werden könne, der Genitiv aber ein Besitzverhältniß ausdrücke. So Raimonides (das Buch Hiob von Wolfson. 1843. S. 193). Christliche Theologen, die sich an dieser cordialen Zusammenstellung des göttlichen und menschlichen Lebens gestoßen, haben behauptet, man müsse diese Schwürformel durch das gegenseitige Verhältniß zwischen Gott als dem Urheber des menschlichen Lebens und dem von der Gnade Gottes, seines Schöpfers lebenden Menschen so erklären, wie es Jerem. 38, 16 heißt: „So wahr der Herr lebt, der uns diese Seele gemacht hat“, so daß der Sinn dieses Schwures sei: „es sei etwas so gewiß, als es gewiß ist, daß Gott lebt und der Mensch von ihm das irdische Leben erhalten habe, und das himmlische und ewige erwarte?“ (Glass. Phil. s. p. 1354.) Wenn aber diese theologische Erklärung richtig wäre, so wäre es nicht nur überflüssig, sondern auch gottlos und sinnlos, etwas zugleich bei dem Leben Gottes und dem Leben des Menschen zu bezeugen oder beschwören. Dathe übersetzt 1. Sam. 20, 3: per Jovam immortalem et per vitam tuam! Wie schaal, wie unpassend! Richtig dagegen Castellio: quam certum est Jovam, quam certum est te vivere, tam certum est. Wenn man diese Gleichsetzung, diese Identification Gottes und des Menschen in dem leidenschaftlichen, aber eben deswegen rücksichtslosen und charakteristischen Momente des menschlichen Schwörens beanstandet, so muß man noch weit mehr daran Anstoß nehmen, daß Gott selbst

schwört; denn wie kann sich Gott mehr den Menschen gleichsetzen, wie mehr die Menschlichkeit seines Wesens beweisen, als wenn er seine Aussagen mit einem Eidschwur besiegelt? Zwar schwört Gott bei sich selbst, weil er, wie es im Hebräerbrief heißt, bei keinem Größeren zu schwören hat; aber hierin liegt nur ein Vorzug, kein wesentlicher Unterschied. Ueberdem schwört ja auch der Mensch bei seinem Haupte, bei seiner Ehre, bei seiner Seele, bei seiner Seelen Seligkeit.

72.] Auch in dem wegen seiner Frömmigkeit, seines gläubigen, hingebenden Sinns so sehr gepriesenen Mittelalter sprechen die Christen unverhohlen die wahren Gründe ihrer frommen Handlungen aus. So ist z. B. in den Schenkungsurkunden der fränkischen Könige immer ausdrücklich bemerkt, daß sie so wohlthätig und freigebig gegen die Kirche seien, weil sie fest darauf vertrauten oder glaubten, daß ihnen dieß von Gott mit dem ewigen Leben werde vergolten werden, daß ihnen dieß ebensowohl für dieses Leben, als zur Erlangung des künftigen nützen werde; *id nobis profuturum ad aeternae remunerationis praemia capessenda veraciter credimus; id nobis et ad mortalem vitam temporaliter transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus*. Daher heißt es: *propter amorem Dei ejusque mercedem*. (Capit. Reg. Franc. Baluzius T. II. Append. Act. Vet. p. 1410—14.) In dem Schenkungsbrief eines Privatmanns (Ebend. p. 402) heißt es: der verachtet mit Leichtigkeit Alles, der aus dem Rachen der Hölle errettet zu werden wünscht. In Marculli Formul. l. 2, 1 (Ebend.) heißt es: *faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia*. Oder die Schenkungen geschahen, wie es auch ausgedrückt wurde, *ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint*. (Ebend. p. 929.)

Druckfehlerverzeichnis.

- S. 104 Z. 8 v. u. st. an l. und
 „ 164 „ 7 „ u. nach dem setze Komma
 „ 175 „ 15 „ o. st. den l. der
 „ 179 „ 13 „ o. st. an l. in
 „ 200 „ 7 „ o. st. richtig l. unrichtig
 „ 211 „ 5 „ u. st. *ἐρεσιῶς* l. *ἐρεῖσμα*
 „ 225 „ 14 „ o. st. *ἐκποτέοντας* l. *ἐκποτέονται*
 „ 232 „ 5 „ o. st. Phalorinus l. Phaborinus
 „ 231 „ 15 „ o. st. Ernest. l. Ernesti
 „ 265 „ 3 „ u. st. Heiligengestalt l. Pilgergestalt
 „ 278 „ 12 „ o. st. gemacht l. gerecht
 „ 312 „ 2 „ u. st. Daß l. daß
 „ 330 „ 1 „ o. st. . setze , st. Aber l. aber
-

	18	1
	7	10
	8	27
	9	274
		282
Druck von Otto Wigand in Leipzig.		112
.....		12
.....		112
.....		122
.....		12
.....		122
.....		12

100665

Feuerbach
Sammtliche

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

B

2970

A2

1846

v. 8-9

100665



PRINTED IN U.S.A.

